



Universidad  
Francisco de Vitoria  
**UFV** Madrid

# **Impacto de la obra de Steven Pinker en el debate contemporáneo sobre la naturaleza humana**

*Doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales*

**DOCTORANDO**

Antonio López Cansinos

**DIRECTOR DE TESIS**

Ángel Sánchez-Palencia Martí

Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.

*Abril, 2017.*



## *Índice*

<i>Prólogo</i> .....	4
I. Biografía de Steven Pinker .....	16
II. Estado de la cuestión .....	26
III. El concepto de naturaleza humana en Steven Pinker (Objeto material) .....	46
IV. Perspectiva desde la que Steven Pinker aborda el concepto (Objeto formal) .....	60
V. Primera etapa: lenguaje y cognición (1977 - 2001) .....	82
VI. Segunda etapa: la naturaleza humana dentro de <i>La Tabla Rasa</i> (2002) .....	114
VII. Tercera etapa: la violencia de <i>Los ángeles que llevamos dentro</i> (2011) .....	180
VIII. Conclusiones .....	208
IX. Prospectiva .....	240
<i>Bibliografía</i> .....	266



# PRÓLOGO



No existe una tragedia más vasta, que la atrofia de la vida.  
Ni una injusticia más profunda, que la de negarle a alguien  
la oportunidad de esperar, o simplemente la de existir,  
a través de la imposición de un límite externo,  
que se hace pasar por un límite interno.  
Todo es matiz, ningún hombre es una obra acabada.  
—*La falsa medida del hombre* (S. J. Gould) [parafraseado].

Hace aproximadamente diez años leí por primera vez *La tabla rasa*. Se trataba de un trabajo de un psicólogo canadiense, Steven Pinker, repleto de reflexiones sobre la naturaleza de los hombres y sobre las ideas que sostenemos acerca de nosotros mismos. Dentro del mismo, rebosaban ideas acerca del innatismo, el ambiente, la educación o la adquisición del lenguaje o las costumbres culturales. Al tratar con su obra, rápidamente recaí en que la diversidad de teorías que hallé no se reducían sólo a aspectos puramente antropológicos, sino que afectaban a elementos culturales tan diversos como la historia, la política, el arte o la economía —del mismo modo que comprendí, que los factores influyentes aducidos a la naturaleza humana, como el lenguaje o las normas de reacción biológicas, constituyen factores multicausales, multiorgánicos o multifuncionales y no mono-explicativos—.

Debido a mi gran interés por todo lo que emanaba de la obra de Pinker, poco tiempo después comencé a leer investigaciones afines, perspectivas comúnmente biológicas donde ocupan una especial posición *La falsa medida del hombre* de Stephen Jay Gould —de donde proviene el epígrafe de esta página—, *El gen egoísta* de Richard Dawkins, y *No está en los genes* de Richard Lewontin, Stephen Rose y Leon Kamin. Estos libros, junto con la obra de Pinker, que comencé a estudiar con minuciosidad, me acercaron no tanto a un extraordinario conocimiento sobre el papel social durmiente de la naturaleza humana, como a asumir el desconcierto reinante sobre ella sostenido. Tal desconcierto trajo a mi mente la conocida reflexión atribuida a Maria Antonieta de Habsburgo-Lorena cuando, asombrada ante las noticias de que el pueblo pedía pan, afirmó que «si no tienen pan, que coman pasteles» (*S'ils n'ont pas de pain, qu'ils mangent de la brioche*). Su pensamiento denotaba que a pesar de no comprender esencialmente el problema, se sentía completamente legitimada para ofrecer una opinión, algo semejante a lo que ocurre con las ideas sobre la naturaleza humana.

Gradualmente, observé que los análisis generales sobre nuestra idiosincrasia, tanto teóricos —desde perspectivas metafísicas o políticas, por ejemplo— como prácticos —al experimentar con gemelos o mediante la neurobiología, entre otros— adolecen, habitualmente, de la misma cuidada precisión epistemológica que las conclusiones que de ellos se extraen. Dichas conclusiones pueden parecer coherentes si no se rasca la superficie, y acostumbran a adherirse sobre la conciencia colectiva de la sociedad de una época con una extremada facilidad. En cierto sentido, la «anécdota» de María Antonieta representa la clase de modelo especulativo que nuestro desconcierto acostumbra a generar. Dicho modelo, que más que probablemente emana de la soberbia humana, es precisamente denunciado por Pinker cuando acusa a otros de creer que el problema sobre nuestra esencia se encuentra resuelto, tal y como apunta en su Prólogo de *La tabla rasa*: «¿no es evidente que las personas nacemos con ciertas actitudes y una cierta forma de ser?», «¿es que no hemos superado ya la simplista dicotomía entre herencia y entorno [...]?», «¿[...] no nos hemos percatado de que toda conducta procede de la interacción de ambas?»... Estas preguntas, que podrían ser formuladas bajo innumerables formas gramaticales, esconden tras de sí una cuestión eterna, quizá irresoluble, sobre la que unas líneas más abajo de nuevo el propio Pinker afirmaba que:

Si el lector está convencido de que la explicación genética ha ganado y excluido a la ambiental, o viceversa, es que no hemos hecho lo que debíamos [...]. Nos parece muy probable que tanto los genes como el medio tengan algo que ver en el asunto, ¿Cuál puede ser la combinación? En este sentido, somos completamente agnósticos; en lo que podemos determinar, las pruebas no determinan aún ningún juicio.

La cuestión aquí se aproxima más a nuestra fuerza para dejar atrás la referida soberbia humana, a un asunto sobre nuestra iniciativa, que al progreso antropológico que estamos dispuestos a alcanzar. Dicho progreso sólo resulta si nos sentimos incitados a mejorar aquello que queremos entender. Un clásico pensamiento de Confucio acerca de nuestras capacidades, habitualmente atribuido a Henry Ford, considera que «si crees que puedes hacerlo tienes razón, y si crees que no puedes, también...». Tal opinión no debería pasársenos por alto si queremos adentrarnos en un complejo mundo de ideas sobre la negación y la afirmación de nuestra naturaleza, incluyendo su existencia, su desarrollo, su forma y su alcance, en lugar de atravesar mentalmente nuestro mundo, concluyendo, con una exacerbada simplicidad, que el ser humano se compone de ciertas «partes» mensurables.



Al igual que con todos los problemas clásicos de la filosofía, enigmas tradicionales sobre «lo uno y lo múltiple», «lo estático y lo dinámico», «el ser y la nada», «el espíritu y la materia», «lo animado y lo inanimado», «la subjetividad y la objetividad», o «la experiencia y la razón», entre otros muchos, el problema antropológico sobre nuestra identidad resulta de una complejidad que supera una dicotomía entre lo sustancial y lo insustancial, entre el espíritu y la materia, o entre la genética y el ambiente.

Esta complejidad, propia de un problema de tal magnitud (el de nuestra naturaleza), es en parte la que encontramos en la obra de Pinker, un trabajo «fresco» por su modernidad en el que, sin embargo, hemos de advertir dos aspectos de vital importancia. El primero es que la obra de Pinker, y en especial *La tabla rasa*, no es plenamente neutral, sostiene un sutil a veces, y explícito en otras, sesgo innatista que rechaza cualquier tipo de empirismo antropológico, y en particular el Empirismo fundado por John Locke en el siglo XVII —que puede groseramente reducirse al viejo lema escolástico «*nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensu*» («nada hay en la mente que antes no haya pasado por los sentidos»)—. La obra de Pinker asume presupuestos racionalistas, positivistas, materialistas y biologicistas de índole anti-empirista que indubitavelmente conducen al innatismo. El segundo aspecto a advertir sobre su obra es que no se trata de una reflexión al completo sobre la historia de la naturaleza humana, sino que comienza aproximadamente en los siglos XV y XVI, de manera que quedan exentas ideas grecorromanas, medievales en general y cristianas en particular.

*La tabla rasa* acopia gran parte de las perspectivas cosechadas durante los últimos siglos acerca de la esencia de los hombres y, aunque concretamente su cuerpo teórico incide en las grandes ideas generadas a partir del segundo Renacimiento (entre finales del XV y principios del XVI) pueden apreciarse —en cierto sentido ligeramente— reminiscencias teóricas anteriores. De la obra concluimos que históricamente la pregunta por nuestra naturaleza ha examinado si los hombres estamos condicionados y, si de estarlo, podemos cambiar esa situación. Dicha pregunta clásica plantea a su vez un par de problemas. Uno es que tal pregunta está restringida a una forma dicotómica, otro es que actualmente el condicionamiento hereditario, generalmente, sólo se considera desde una perspectiva evolutiva, existiendo otros factores de herencia posibles como el diseño divino o la existencia de leyes físicas abiológicas, mecánicas o espirituales.

La presente tesis intenta ofrecer un punto de vista sobre las concepciones actuales de la naturaleza humana en especial repasando las ideas clásicas posteriores al Renacimiento, y repasando también cómo autores como Steven Pinker han influido sobre las mismas. Para ello se realiza un análisis de las observaciones históricas innatistas acerca de los hombres, sobre las concepciones deterministas, y sobretodo un punto de vista sobre las ideas contemporáneas. Dicho trabajo se realiza teniendo como base la ingente obra general de Steven Pinker como marco de referencia, y en especial su obra clave del año 2002 *La tabla rasa*. De este modo, el punto de vista de la propia tesis parte de esa gran investigación de Pinker entre 1977 y la actualidad, centrada en la psicología cognitiva y lingüística y en las raíces evolutivas del pensamiento humano.

Los análisis que nos acercan a entender su obra, más allá de este Prólogo, comienzan con una Biografía del propio autor. Después del Prólogo y de la Biografía, el lector puede encontrar un Estado de la cuestión donde se abordan la esencia del problema y el nacimiento de las teorías modernas sobre la naturaleza humana. Tras este Estado de la cuestión, se tratan el Objeto material y el Objeto formal, dos significativos puntos que nos acercaran a la perspectiva desde la que Pinker enfoca el problema y la naturaleza del mismo. Tras estas cinco partes de la envoltura del análisis (Prólogo, Biografía, Estado de la cuestión y Objeto material y formal), se realiza una retrospectiva de toda la obra de Pinker, dividiéndose ésta en tres partes, una primera entre 1977-2001, una segunda donde se trata su obra *La tabla rasa*, y una tercera a raíz de su último gran trabajo, de 2011, *Los ángeles que llevamos dentro*. Tras todo ello se presentan unas Conclusiones y una Prospectiva.

Esta tesis analiza de forma central las preocupaciones contemporáneas sobre las ciencias cognitivas y las Ciencias Naturales, que son la base de las actuales concepciones sobre la naturaleza humana y la obra de Pinker. Dentro de estas áreas encontramos el cuerpo explicativo del armazón evolutivo, los avances de la psicología evolucionista, la psicología conductual y en términos generales el esqueleto académico contemporáneo que hoy interpreta la naturaleza de los hombres como un objeto problemático, junto con todo su círculo de alcance, los conceptos esenciales, los autores más relevantes, las principales líneas de investigación y áreas paralelas y auxiliares de apoyo, y sobretodo, los antiguos planteamientos hoy generalizados que consideramos contemporáneos. Asimismo, se le ofrece

al lector una perspectiva analítica de la obra de Pinker, y se introduce de este modo a un autor poco conocido en el ámbito académico actual fuera de Estados Unidos y Canadá. Además, la tesis ofrece una explicación de las carencias de su obra, lo que a su vez nos acerca a presupuestos sociales propios de nuestra época sobre los hombres. De este modo, la tesis puede constituir una novedad al retomar desde un punto de vista central un asunto antropológico como la naturaleza humana, que no goza durante los últimos años, lamentablemente, de un lugar preeminente dentro de los debates que la sociedad occidental sostiene. Además, la presente tesis puede ayudarnos a comprender qué tipo de problemas traen las ideas heredadas y asumidas cuya significación y verdad pueden ser hoy puestas en duda.

Introduciéndonos ahora en una parte puramente técnica, algunas de las circunstancias más complejas de la presente tesis se refieren a los aspectos formales de estilo de citación y referenciación. El estilo APA, el estándar adoptado, ha sido brillantemente elaborado durante años por la Asociación Estadounidense de Psicología (*American Psychological Association*) y es hoy, probablemente, el estilo de citas y referencias mundialmente más utilizado. El Manual de publicaciones de la APA (*Publication Manual of the American Psychological Association*) alcanzó su sexta edición en el año 2009 y contiene alrededor de 300 páginas llenas de particularidades. El estilo puede cubrir todas las variables que se han dado en la presente tesis surgiendo, sin embargo, una infinidad de supuestos extraordinarios que en ocasiones me llevaron incluso horas resolver. Lo más relevante sobre la citación, en cualquier caso, es que las referencias al uso han sido colocadas como notas a pie de página, debido a que ésta era una norma de la propia Universidad Francisco de Vitoria. Pero en realidad APA impide esto y exige con énfasis que toda nota se coloque entre paréntesis justo detrás del pensamiento referido.

Las obras clásicas o directamente relacionadas con una disertación preponderante sobre la naturaleza humana, aún cuando se trata de un autor moderno, se han citado con el año original de edición y con el año de la edición utilizada. Así, en la referencia bibliográfica, las obras se citan del siguiente modo:

Locke, J. (1999). *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano* (J. García Norro y R. Rovira, Trad.). Madrid, España: Tecnos. (Obra originalmente publicada en 1689).

Y en la nota a pie de página: «Locke, 1689/1999, p. X». Al realizar la citación de este modo, incluyendo el año en el que la obra fue publicada por primera vez, podemos ubicar coherentemente al autor, y evitar una falsa impresión estética como esta: «Locke, 1999, p. X», donde podría extrañar que un autor del siglo XVII escribiera en 1999. Pero cabe apuntar, como se ha dicho, que esto no ocurre únicamente con autores de épocas lejanas, sino también con obras relevantes en relación a disertaciones modernas sobre la naturaleza humana, tal y como ocurre, por ejemplo, con un autor contemporáneo vivo como Richard Dawkins, donde se cita como: «Dawkins, 1976/1993, p. X».

Respecto al resto de particularidades de la citación, resulta conveniente mencionar algunos casos. Para las páginas donde se recomienda una lectura posterior de las propias páginas, en lugar de utilizar la expresión hoy en día habitual «ss.», se ha utilizado la clásica «ff.» del latín *folio* —cuyo significado es el mismo de «y siguientes» abreviado usualmente como «ss.»—. Cuando se trata de un libro editado sin un autor referido en la propia obra, se cita a los editores (de estar éstos explicitados). También pueden encontrarse obras con un año de composición desconocido, como con «Teofrasto. (1989). *Sobre las sensaciones; De sensibus* (J. Solana Dueso, Trad. y Edit.). Barcelona, España: Anthropos», donde se cita como «Teofrasto, n.d./1989, p. X», siendo «n.d.» la abreviatura de «no datado». Por otra parte, se evitan las mayúsculas al comienzo nominal únicamente en el caso de apellidos que comienzan con preposiciones como «de», «d'», «van», «von» u otros semejantes. Estas y otras particularidades se «llevaron» un gran número de horas en la composición de esta tesis pero, por descontado, se han producido muchas otras que pudieron ser resueltas gracias a una instructiva cadena de correos electrónicos que intercambié con algunos supervisores editoriales de APA. Esta es la razón por la cual resulta ahora conveniente hacer patentes algunos agradecimientos. Concretamente se generaron alrededor de quince correos sobre APA con interesantes apreciaciones bastante particulares, cuyo objetivo era referenciar de forma lo más adecuada posible las obras utilizadas. Pero además de las reglas APA, hay algunos aspectos que deben de ser reseñados en pos de la formalidad de la presente tesis. He utilizado una letra cursiva con algunas palabras que he considerado clave, pequeños pensamientos propios entre guiones largos, y paréntesis únicamente para realizar aclaraciones impersonales. Todas las traducciones del inglés son mías y, aunque con alguna excepción, no

he colocado generalmente a pie de página el fragmento original traducido, ya que esto hacía de la nota a pie de página algo que podría interrumpir la lectura. Los nombres de los autores aludidos han sido colocados con el año de su nacimiento y muerte después, de no estar vivo, la primera vez que se hablaba de ellos, con el fin de orientar al lector sobre la época de un autor citado por primera vez.

Por último, me gustaría mostrar toda mi gratitud a aquellos que han hecho posible que esta tesis haya llegado a término, lo que no podría haberse producido sin la inestimable ayuda de muchas personas, en ocasiones con las que nunca tuve contacto físico, que resolvieron gran parte de mis dudas tanto técnicas como interpretativas. Sin duda todo el aparato formal, en especial la Bibliografía, las notas a pie de página y la forma de las referencias se debe en gran medida a la ayuda de los supervisores editoriales de la Asociación Estadounidense de Psicología (APA) Jeff Hume-Pratuch y Charles P. Rhoads, cuyo departamento, entre otras muchas labores, resuelve dudas formales sobre el propio estilo de citación. Asimismo, me gustaría agradecerle su atención y respuesta a aquellos con quien intercambié correos electrónicos para resolver dudas sobre los problemas interpretativos en relación con la naturaleza humana que generaban autores prerrenacentistas, en especial autores de influencia griega y romana de fechas tempranas como los presocráticos y los siete sabios de Grecia. Algunas cuestiones fueron resueltas por el profesor de Filosofía Jerry Samet, de la Universidad Brandeis en Massachusetts, Estados Unidos, quien me ofreció su visión sobre la conexión entre algunos presocráticos y el problema de la recolección de experiencia en Platón (aún hoy es complicado averiguar hasta qué punto Platón era un innatista); por el profesor de Filosofía e Historia clásica de la Universidad Johns Hopkins en Baltimore, Estados Unidos, Richard Bett, quien me ofreció aclaraciones sobre Sexto Empírico; y por el profesor de la *Ohio State University*, también en Estados Unidos, Kevin Scharp, quien me ofreció referencias y me habló de sus fuentes sobre algunas fechas tempranas algo problemáticas. También, y por último, me gustaría agradecerle a Michael Blum, del departamento de Permisos y Derechos de la editorial *Westminster John Knox Press*, su gratitud al garantizarme el derecho de publicar en mi tesis uno de los mapas de una obra de su propiedad —un mapa que finalmente no utilicé—.

Pero más allá de las apreciaciones de estilo e interpretación y de los agradecimientos a la ayuda directa, esta tesis jamás habría sido concluida sin la ayuda de muchas personas cercanas a mí y que me han acompañado durante mi vida. Siendo esta una tesis sobre la naturaleza humana, constituiría un inmenso error no comprender quién y cómo me hizo, y cómo me influyeron hasta llegar hasta aquí. La primera persona a la que debería agradecerle la consecución de esta tesis es mi madre. Ella ha sido la persona más importante de mi vida, y siempre lo será. Sus consejos y su fuerza vital no sólo me mantuvieron siempre vivo, sino que me hicieron comprender que su espíritu y su forma de afrontar la vida han sido lo más bonito que yo he podido conocer. Mi hermana, por otra parte, también estuvo siempre a mi lado. Creo que ella es la mujer más maravillosa de este mundo, y que su amor hacia mí es sólo comparable al amor que yo siento hacia ella. Su hijo Daniel, es como mi hijo, y su inocencia es tan reveladora sobre la naturaleza de los hombres como admirable. Esa inocencia, sin duda, es similar a la que sentiré cuando nazca su hija Sofía. Por otra parte, no podría olvidarme aquí de mis dos tías, Ana Cansinos y María Dolores Cansinos. Creo que el amor que sienten por mí es incuantificable y mi fuerza, en un amplio sentido, parte de ellas. Y por último debo de recordar a mi padre, Oswald López Gómez, con quien me hubiera gustado compartir mucho más tiempo durante mi vida.

En un sentido algo diferente, tampoco podría olvidar recordar aquí a algunos amigos que comparten su vida conmigo. Las primeras personas de las que me acuerdo son Juan Carlos Servera y Manolo Luna. Ellos son hombres honestos, buenos y leales, y siempre me aconsejaron con cuidado y un cariño irreplicable, abiertamente y desde el principio. También Radoslaw Kostov, mi gran e íntimo amigo, quien me ha apoyado y se ha preocupado de mí desde que nací. Por otra parte, no podría olvidarme de otros íntimos amigos como Víctor Sheerin Medina, especialista en economía de las telecomunicaciones y una persona en la que siempre podría confiar; tampoco de Miguel Ángel Martín Martínez, abogado y filósofo especialista en Nietzsche, con quien cursé mi carrera de Filosofía y de quien siempre he aprendido. Ni de Manuel Martínez Salas, de su mujer Vanesa y de su hijo Alex. Y por último debo de mencionar aquí a Miguel Romera, especialista en el concepto de tiempo en el filósofo francés Gilles Deleuze, un antiguo compañero de facultad que es sin duda la persona que más conocimientos sobre filosofía puede acumular en este mundo.

Asimismo, mis últimos agradecimientos deben de ser para los profesionales de la Universidad Francisco de Vitoria, quienes me ofrecieron siempre su ayuda, conocimiento y apoyo. Creo que una tesis doctoral, como tantos otros proyectos de la vida, no únicamente deben de llenarnos intelectualmente, sino también personalmente, y en este sentido esta tesis me ha permitido conocer a una de las mejores personas que se han cruzado en mi vida, Ángel Sánchez-Palencia Martí. Él respetó toda mi desorientación y siempre supo guiarme con comprensión. Me ayudó a observar la mejor perspectiva posible, y su experiencia académica e investigativa, y todo su apoyo personal, me han permitido terminar esta tesis y sentirme feliz en mi camino. Su ayuda a mi crecimiento personal, de hecho, me acompañará siempre, y estoy seguro de que todo lo que le aporte esta tesis a otros, será parte del conocimiento que yo adquirí de él.





# I

## BIOGRAFÍA DE STEVEN PINKER



Arte es limitación, la esencia de todo cuadro es su marco.  
—Aparece en *La falsa medida del hombre* (S. J. Gould)

Parece adecuado asumir que Steven Pinker ha dado con la clave sobre las limitaciones de su obra. Pinker es probablemente el psicólogo evolutivo más reconocido actualmente en el mundo.<sup>1</sup> En el año 2013 fue el tercer divulgador más influyente del planeta según la revista *Prospect*, siguiendo los datos arrojados por una encuesta entre más de 10.000 personas en más de 100 países. Obsérvese también, por otra parte, que es el tercer pensador de la lista, pero el primer psicólogo, lo que le coloca como el primer autor dentro del área de las Ciencias Sociales.

Steven Pinker es un psicólogo canadiense con ciudadanía estadounidense, graduado en artes por la *McGill University* de Quebec, Canadá, en el año 1976. Realizó su graduación especializándose en psicología, y posteriormente se doctoró, en el año 1979, por la universidad de Harvard en psicología experimental. Como una subdisciplina de la Psicología, esta rama de las Ciencias Sociales, la psicología experimental, aplica un método usualmente empírico sobre fenómenos mentales para ofrecer una explicación de la conducta y sus procesos subyacentes. En línea con su campo de estudio, Pinker comienza a publicar desde muy pronto, antes incluso de doctorarse, haciéndose un respetable hueco dentro del mundo intelectual de su momento ya desde el principio con su primer artículo en colaboración de 1977 para la revista *Animal Learning and Behavior* (*Aprendizaje y comportamiento animal*).<sup>2</sup> A partir de entonces, su producción divulgativa y su impacto han sido desmesurados. Entre 1977 y la actualidad ha publicado más de 70 artículos en las revistas con mayor índice de impacto del mundo entre las que se encuentran *Science* y *Nature*; 14 libros, más de 70 capítulos en libros, y desde 1993 más de 70 artículos en prensa escrita, entre los que se incluyen publicaciones en *New York Times*, *Natural History*, *Time*, *The Boston Globe*, *The Guardian* o el *Chicago Sun-Times*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Prospect*, 2013. Nótese que los críticos argumentan que la exclusión de algunos intelectuales modernos vivos como Terry Eagleton, Frederic Jameson, Michel Houellebecq o Noam Chomsky demuestra cierta parcialidad.

<sup>2</sup> Véase Millenson, Allen y Pinker, 1977.

<sup>3</sup> Véase Pinker, 1997a, 2003, 2007b.

Debemos de reseñar también que, independientemente de las estadísticas ofrecidas por la revista *Prospect*, nuestro autor ha generado un crecimiento exponencial en su impacto como divulgador de la mano de unos presupuestos teóricos evolucionistas que aplica a gran parte de las áreas de estudio de las Ciencias Sociales —donde se incluyen disciplinas académicas como la Historia, la Sociología o las Ciencias Políticas—. Dentro de todas estas áreas y algunas otras paralelas y auxiliares se recoge de una manera más o menos directa una honda preocupación psicológica y social por la conducta humana. Resulta importante indicar, por lo tanto, que su impacto no se ha apoyado únicamente sobre los datos fríos que arroja el número de ventas de su producción literaria, sino en su influencia general, una influencia que ha sido capaz de ejercer dentro de los círculos académicos, comunicativos, editoriales y en general intelectuales, donde ha producido una constante retroalimentación con otros autores. Toda esta capacidad de acción se ha reflejado a través de su presencia dentro y fuera del mundo académico. Las obras de Pinker se han traducido a más de 20 lenguas formalmente, entre las que están el español, el ruso y el mandarín, lo que constituye, junto a su inglés canadiense natal, la representación lingüística de la mayor parte de los hablantes del mundo. Además sus obras también han sido traducidas a idiomas como el alemán, el árabe, el búlgaro, el checo, el mandarín no continental, el coreano y hasta a lenguas habladas de forma poblacionalmente reducida como el neerlandés, el croata o el euskera.

Por otra parte, respecto a su relevancia editorial, el psicólogo canadiense ha trabajado con grupos de producción y difusión literaria como *Harvard University Press*, *MIT Press* (del Massachusetts Institute of Technology), *Blackwell*, *HarperCollins* o *Penguin* entre otros al publicar sus propios libros; y con equipos editoriales como *Cognitive Science*, *Journal of Experimental Psychology*, *Cognition*, *Language*, *Psychological Science*, *The Blackwell reader in developmental psychology*, *Journal of Cognitive Neuroscience*, *Metascience*, o *International Journal on Humanistic Ideology*, entre otros, donde ha publicado de forma colaborativa o individual artículos de investigación y experimentación científica. Además de ello, también ha trabajado como revisor de publicaciones para revistas científicas como *Journal of the American Statistical Association*, *Behavioral Neuroscience* o la propia *Science*.

Todo ello, junto con las distinciones y los premios obtenidos, además de junto con las fundaciones en las que participa, hace que su nombre aparezca como una de las personalidades más representativas, reputadas e influyentes en el ámbito intelectual moderno, que se le vea como un erudito representante de las corrientes psicológicas de vanguardia bajo las explicaciones conductuales evolucionistas, y como un científico social activo. Y es precisamente ésta última faceta la que más llama la atención, ya que además de su altísimo nivel de producción académica, Pinker ha generado una gran interacción divulgativa con otros pensadores. Probablemente algunos de los intelectuales vivos de la avanzadilla académica anglosajona moderna que más han interactuado con él son también algunos de los que más impacto académico y extraacadémico han desarrollado durante el último siglo sobre aspectos antropológicos que generalmente parten de la biología moderna. Entre ellos cabría destacar a E. O. Wilson, Richard Dawkins, Robert Trivers y Daniel Dennett. Exceptuando a éste último, Pinker ha seguido, retroalimentado, y generado ideas con una índole absolutamente semejante a las de los primeros —y con Dennett, e incluso Noam Chomsky, también en ciertos aspectos que ocuparía bastante especificar—.

Esta retroalimentación intelectual, principalmente, se ha producido mediante la «citación entre colegas», la asistencia como ponente a multitud de conferencias universitarias, de fundaciones e institutos, las intervenciones públicas, su presencia en congresos, la colaboración editorial, y entre otras formas de retorno del cultivo científico-social, sobretodo, mediante la aplicación de los mismos marcos teóricos evolucionistas compartidos sobre explicaciones conductuales propias de su área y extrapolables a otras. En este sentido, la idea de que «el todo es algo distinto a las partes que lo componen», se ha hecho más real aún si cabe mediante esa retroalimentación ocasionada a través del acuerdo casual de los principios explicativos del cuerpo teórico heredado evolutivo de corte darwinista que Pinker y otros autores coetáneos de ideas afines han generado.

Como psicólogo experimental que es, en un principio Pinker centró su trabajo en el lenguaje y en la mente. Su investigación inicial se relaciona con la cognición visual, la capacidad de imaginar formas, y la atención directa en el campo visual.<sup>4</sup> Cuando comenzó su

---

<sup>4</sup> Estas indagaciones aparecen recopiladas en *Cómo funciona la mente*, véase Pinker, 1997b/2008, p. 17-32, 199-215.

doctorado, cultivó un vivo interés por el lenguaje, en particular por el desarrollo del lenguaje en los niños, y fue a través de este tema como comenzó su actividad investigativa.<sup>5</sup> Aparte de sus trabajos experimentales dentro del ámbito del lenguaje y de la cognición visual, escribió dos libros técnicos al comienzo de su carrera. Uno de ellos esbozó una teoría sobre cómo los niños adquieren las palabras y formas gramaticales de su lengua materna. El segundo se centró en un aspecto de este proceso, la capacidad de utilizar diferentes tipos de verbos en las oraciones apropiadas, tales como verbos intransitivos, los verbos transitivos y verbos que tienen diferentes combinaciones de complementos y objetos indirectos.<sup>6</sup>

Durante las siguientes dos décadas, su investigación se centró en la distinción entre los verbos irregulares (como «traer»/«traído») y verbos regulares (como «caminar»/«caminado»). La razón por la que Pinker se centró en la distinción entre estos dos tipos de verbos fue que las dos clases representan —según los principios argumentativos del evolucionismo como sedimento explicativo de los procesos del lenguaje—, aquello que hace posible la comunicación humana bajo el orden establecido por las lenguas formales. Pinker, por una parte pudo buscar palabras en la memoria, y a su vez la combinación de palabras (o partes de palabras) de acuerdo con las reglas *naturalmente adscritas* en la misma.<sup>7</sup> Por otra parte, otra de sus especialidades, desde la perspectiva analítica y experimental, consistió en el estudio del desarrollo del lenguaje en gemelos y de la neuroimagen de los procesos cerebrales lingüísticos.<sup>8</sup> Recientemente, Pinker ha abierto líneas de investigación sobre la naturaleza del recuerdo, la función de las insinuaciones y otras formas de discurso indirecto.

No obstante, y aún a pesar de su gran producción literaria, ésta siempre estuvo enfocada a un público técnico. Fue en 1994 cuando publicó el primero de los seis libros que ha escrito para una audiencia general, lo que significó su gran salto como divulgador de renombre, con la publicación por parte de *HarperCollins* y de *Penguin*, en Nueva York y Londres, de su obra *The Language Instinct (El instinto del lenguaje)*. Este fue un momento crucial ya que significó un cambio entre una producción literaria técnica y una ya de puro

---

<sup>5</sup> Véase Pinker, 1979, 1981, 1984.

<sup>6</sup> Véase Pinker, 1984, 1985; véase también Pinker, 2000.

<sup>7</sup> Véase Pinker, 1988, 1989; y sobre sus artículos en colaboración véase Prasada y Pinker, 1993; Barent, Pinker y Shimron, 2002; Huang y Pinker, 2010; Lee y Pinker, 2010; Pinker y Prince, 1994.

<sup>8</sup> Véase Pinker, 1997b/2008, p. 38-39, 158-159 y 569-575; Pinker, 2002a/2003, p. 82-85, 544-552, y 574-576.

carácter divulgativo. *El instinto del lenguaje* fue una obra introductoria sobre todos los aspectos de la lengua que sostenía su visión evolucionista. En la obra todos los argumentos desarrollados se mantienen unidos bajo la idea de que el lenguaje es el fruto de una adaptación biológica. Este primer trabajo enfocado hacia un público general fue seguido, en 1997, por su libro *How the mind works (Cómo funciona la mente)*, que ofreció una síntesis también evolucionista del innatismo de las formas mentales, de la teoría computacional, de la visión y de la perspectiva, y del razonamiento para las emociones, el humor y el arte. En 1999 se publicó su tercera gran obra para un público no especializado, bajo una misma temática y que constituye el prelude de su obra cumbre. Esta tercera obra de 1999, *Words and rules: the ingredients of language (Palabras y reglas: los ingredientes de la lengua)*, presentó una amplia investigación sobre la naturaleza de los verbos (su flexibilidad, su variabilidad, su plasticidad o su regularidad entre otros muchos aspectos) como una forma de explicar cómo funciona la lengua desde un punto de vista absoluto.

Hasta aquí podríamos, como hemos mencionado, distinguir una primera parte dentro de su obra para el público en general, ya que en el año 2002 Pinker publicó *The blank slate: the modern denial of human nature (La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana)*, donde explora las implicaciones morales, sociales y emocionales de la concepción de la naturaleza humana, y donde de una forma decisiva ofrece una explicación evolucionista de la misma, además de las implicaciones evolucionistas sobre la política y la sociedad. Su penúltimo libro generalista, dentro de su tercera etapa, fue *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature (La materia del pensamiento: el lenguaje como una ventana de la naturaleza humana)* de 2007 y traducida al español como *El mundo de las palabras*, donde Pinker presenta su idea acerca de cómo las palabras son capaces de explicar muchos aspectos de nuestra propia naturaleza. Y con su última obra, *The better angels of our nature: the decline of violence and its psychological roots* (en español traducido como *Los ángeles que llevamos dentro: El declive de la violencia y sus implicaciones*, pero cuya traducción formal sería *Los mejores ángeles de nuestra naturaleza: El declive de la violencia y sus raíces psicológicas*) de 2011, Pinker expuso sus investigaciones y conclusiones sobre la violencia y su impacto en diferentes etapas históricas, además de las razones que nos han llevado a que ésta decrezca.

A partir de aquí, y especialmente a partir del año 2007, Pinker ha sido un colaborador habitual de periódicos como *The New York Times*, *Time* y *The New Republic*, y especialmente ha continuado afianzando las ideas que expone en *La tabla rasa*, sin duda su obra clave. Pero además de su trabajo como divulgador, el psicólogo canadiense ha desempeñado una labor como presidente de un área de *The American Heritage Dictionary*, como editor y asesor de organizaciones humanistas, medios de comunicación, círculos científicos o grupos académicos tales como (con sus nombres en español): la *Asociación Americana del Avance de la Ciencia*, la *Fundación Nacional de Ciencias*, la *Academia Americana de Artes y las Ciencias*, o la *Asociación Americana de Psicología y la Sociedad Lingüística de América*.

Aunque como vemos su obra es de una magnitud considerable, la parte más interesante se ha producido principalmente en sus libros y en sus artículos publicados en revistas científicas. Siendo coherente con sus inicios, y referenciando su obra a grandes rasgos, Pinker continuó su trabajo como psicólogo experimental en un principio para pasar posteriormente, entre 1996 y 2000, a aplicar sus presupuestos teóricos a la naturaleza de los hombres y a la Cultura, más allá de la experimentación práctica y teórica. Este giro fue muy relevante porque le hacía pasar de la divulgación especializada en la investigación experimental, a la divulgación de alcance global. De hecho, a partir de este punto, Pinker pasó a incrementar considerablemente su impacto como un teórico evolutivo y a aumentar considerablemente su retroalimentación con otros colegas académicos. Nótese que en su primera obra para un público general, *El instinto del lenguaje* de 1994/2001, Pinker agradeció la colaboración de unos 60 colegas académicos, mientras que en *Cómo funciona la mente* de 1997/2008 su agradecimiento alcanza las 80 personas; en 2002/2003, con *La tabla rasa* su agradecimiento alcanza a amigos y colegas, analistas y comentaristas, eruditos que revisaron capítulos, informantes que proporcionaron sugerencias, foros, centros, universidades, institutos, sociedades, proyectos, escuelas, programas, cumbres, jefaturas, cátedras, editoriales, decanos, rectores, bibliotecarios, agentes, correctores y consejeros, todo ello incluyendo indirectamente el apoyo económico de las partes, además de la especial influencia de cuatro personas.<sup>9</sup> Mientras su última obra, *Los mejores ángeles de nuestra naturaleza: El declive de la violencia y sus implicaciones*, ocupa más de 1000 páginas.

---

<sup>9</sup> Véase Pinker 2002/2003, p. 17-19.



Pero si bien su impacto ha sido exponencial, llama poderosamente la atención la falta de un análisis profundo sobre su obra —que es el objeto de esta tesis—, que nos permita conocer de primera mano cómo está ésta construida hasta hoy. En sus libros podemos diferenciar tres etapas: un primer momento entre 1977 y 2001 donde trabaja sobre el lenguaje y la cognición; un segundo momento en el año 2002 donde publica su obra más relevante acerca de su «gran explicación» de la naturaleza humana, *La tabla rasa*; y un tercer momento en 2011 donde (además de continuar desarrollando asuntos relacionados con el lenguaje y la cognición) aborda las implicaciones de la violencia y la Cultura humana sobre la sociedad a través de su obra *Los mejores ángeles de nuestra naturaleza: El decline de la violencia y sus raíces psicológicas*. Nótese, claro, que en todas las etapas no únicamente se tratan asuntos de forma cerrada, de modo que podamos hablar de, primero lenguaje y cognición (1977-2001), segundo naturaleza humana (2002) y tercero violencia (2011) como si fueran asuntos cerrados.

En este sentido, por ejemplo, la naturaleza humana siempre ha estado implícitamente presente, al igual que algunos elementos relacionados como la educación, la violencia o la ética, tras el tejido subyacente del evolucionismo. Por el contrario, un sinnúmero de factores paralelos ha aparecido en todo su trabajo, ideas como la perspectiva, la audición, los colores, las imágenes, los sentidos, la flexibilidad verbal, la disposición lingüística o las manipulaciones gramaticales, además de reflexiones sobre el arte, la política o la historia universal humana. Así, las implicaciones del evolucionismo han acompañado y traspasado dentro de su obra, lo que es lógico al tratar la idea de la naturaleza humana, explicaciones más amplias sobre el razonamiento intelectual, la ciencia, la moralidad, la voluntad o la conciencia personal y la identidad individual. Por ejemplo, dentro de su primera etapa de lenguaje y cognición (1977-2001) encontramos que «todos los pueblos nómadas fabrican destazadores, majadores, recipientes, cordajes, redes, cestos, palancas, lanzas y otras armas»,<sup>10</sup> lo que constituye una afirmación universal para una especie biológica dentro de un libro que trata sobre la mente. ¿Qué nos muestra esta idea? Obviamente que las reflexiones epistemológicas que ha generado la divulgación literaria de Pinker aparecen acompañadas de connotaciones paralelas sobre la cultura, la sociedad o la vida humana.

---

<sup>10</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 250.

En el párrafo previo hemos afirmado que su impacto ha sido exponencial, pero esto ha ocurrido especialmente respecto a sus artículos publicados en revistas de divulgación científica, donde Pinker ha sido mucho más plural, lo que era esperable debido a su alta producción. Parecen existir algunos patrones visibles si realizamos una división atendiendo a sus publicaciones en revistas, donde encontramos aproximadamente 12 etapas: una primera (1977-1979) de audición, visión y alimentación (psicología experimental); una segunda (1979-1985) de lenguaje, cognición y visión (psicología experimental); una tercera (1985-1990) sobre lenguaje y cognición, una evolutiva (1990); una cuarta (1991-1995), de nuevo, sobre lenguaje, cognición y visión (psicología experimental); una quinta (1996) dedicada a la naturaleza humana; la sexta (1997-2000) sobre el lenguaje; su séptima etapa (2002-2004) dedicada al lenguaje y donde Pinker, especialmente, realizó aportaciones divulgativas mediante la revisión y respuestas públicas; la octava (2005-2007) donde retomó el lenguaje y la cognición; una novena (2007) sobre sus dos especialidades, el lenguaje y la evolución; una décima (2008- 2010) donde retoma el lenguaje y la cognición; y la duodécima y actual (de 2011 en adelante) dedicada a la cultura y al lenguaje —donde se incluyen explicaciones sobre la naturaleza humana y la violencia—.

A través de esta recopilación y del análisis podemos apreciar cómo el autor elegido para esta tesis merece toda nuestra atención en lo referente a los aspectos antropológicos y filosóficos. Más allá de su valía como un investigador moderno con mucha repercusión intelectual, su análisis resulta interesante porque sus ideas han generado un alto grado de consenso, e incluso un estado de opinión sobre la naturaleza humana.

## II

### ESTADO DE LA CUESTIÓN



*No he venido a traer paz a la tierra,  
he venido a traer una espada.  
He venido para poner disensión  
entre el hombre y el padre, entre el hijo y la hija.  
[...] El que ama al padre más que a mí,  
no será digno de mí.  
Morirá por mí, o a través de mí.*  
—Evangelio de Mateo 10:34 [parafraseado]

La «espada» de nuestro epígrafe, una de las sentencias más controvertidas atribuidas en la Biblia, identifica la división. Dicha división nos acompañará históricamente mientras haya un solo hombre dispuesto a realizarse preguntas por nuestra esencia. Durante la historia, las consideraciones sobre nuestra naturaleza se han producido principalmente desde percepciones seculares o espirituales. Las preguntas seculares históricamente han partido desde la Epistemología (naciendo las primeras cuestiones conocidas con el paganismo griego de los presocráticos), mientras que las consideraciones espirituales han partido desde las tradiciones orales metafísicas y religiosas. Unas y otras se han fijado en la conducta de nuestras acciones y de nuestras mentes con el fin de construir ideas y resolver problemas sobre aquello que nos construye. La naturaleza humana ha sido siempre un asunto recurrente, y lo será, porque funciona como un elemento clave sobre el que apoyamos nuestras explicaciones acerca de acontecimientos de origen humano como la moral, la educación o la política, y porque como una cuestión eterna que es, parece ocultarse detrás de algo que nos resulta tan inalcanzable como interesante, de algo, que tal y como advirtió el teólogo protestante alemán Hans Walter Wolff, parece se nos escapa:

¿Se pondrá cada generación a buscar y a conocer al hombre? Esta tarea puede, sin duda, ignorarse por mucho tiempo, porque el mundo que nos rodea parece ocupar todas las energías en orden a investigarlo. La cuestión del hombre sobre sí mismo se puede soslayar con paños calientes, investigando su pasado y su futuro. ¿Por qué prescinden del hombre las ciencias que deberían servirlo, tales como la medicina, la química y la farmacia, la sociología, la psicología y la teología? Problemas acuciantes, oportunidades de ganancias, cuestiones especiales, planes totales, estadísticas o tradiciones deforman la perspectiva del hombre actual.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Wolff, 1975, p. 14.

Realizar un análisis acerca de las consideraciones históricas sobre nuestra naturaleza exige una primera reflexión. Existe una gran diferencia entre los pensamientos producidos durante la Edad Moderna (XV - XVIII) y todo lo anterior. El estudio de la naturaleza humana desde sus inicios siempre ha estado relacionado con la naturaleza de lo mental, y tradicionalmente se ha generado a partir de perspectivas epistemológicas (lo que ha ocurrido incluso durante el Medievo con los neoplatónicos, los Padres de la Iglesia y los escolásticos). Y aunque esta afirmación puede ser hecha sin miedo al equívoco, lo cierto es que, por otra parte, resulta harto complicado colocar una fecha formal para definir el inicio de esas reflexiones históricas dentro de la Epistemología sobre la naturaleza de los hombres. Únicamente poseemos, para tal indagación, referencias sobre momentos históricos que fueron reflejados, verbalmente traspasados y referenciados por doxógrafos, pero no tenemos una idea clara sobre lo que ocurrió antes de la escritura. Las observaciones acerca de las primeras indagaciones sobre la naturaleza humana —que probablemente son tan antiguas como la historia en sí—, no se encuentran donde muchos insisten en colocarlas. La tradición filosófica contemporánea, generalmente, contempla dos grandes puntos originales en los que éstas se desarrollaron: Platón con su diálogo *Menón*, y los siglos XVII y XVIII con autores como René Descartes y John Locke.<sup>12</sup>

No obstante, de una manera afortunada, algunos autores sí contemplan una etapa anterior a Platón. El dilema sobre la naturaleza humana comenzó probablemente en algún momento histórico del que nos tenemos referencia alguna. Más allá de la Primera Olimpiada griega, las fuentes del área de influencia *occidental* son fragmentarias e interpretables. Ni la literatura sumeria ni la acadia, ni la escritura hebrea que no pertenece a la hagiografía sagrada judía, ni las representaciones trágicas griegas previas a su apogeo, ni los cultos místicos órficos, ni ninguna otra manifestación escrita en área de influencia del *Mare Nostrum* durante la Época Oscura griega, nos han dejado referencias más fiables de las que podemos encontrar durante el comienzo de la Antigüedad Clásica, especialmente después de la Revuelta de Jonia. Poco o nada conocemos —apenas algo sobre los siete sabios de Grecia— de la Época oscura griega (1200 - 776 a.C., siendo 776 a. C. el año de la primera Olimpiada griega), ni de la Época arcaica griega (776 - 499 a. C., siendo el 499 a. C. el año de la Revuelta de Jonia).

---

<sup>12</sup> Véase Stevenson y Habermant, 1998; Pinker, 2003; Samet, 2008; Kupperman, 2010; Stevenson, Habermant y Wright, 2012.

Toda nuestra información de épocas tan tempranas proviene de la extraordinaria aportación del filólogo alemán Hermann Alexander Diels (1848-1922), quien realizó un magnífico compendio doxográfico de lo que él mismo denominó filósofos presocráticos,<sup>13</sup> en su obra *Die Fragmente Der Vorsokratiker* (*Fragmentos de los Presocráticos*). Esta obra dividiría para siempre la concepción historiográfica que la tradición filosófica y el mundo contemporáneo sostienen sobre los filósofos de la Grecia clásica llamados impropriamente presocráticos. Gracias a esta obra, y en parte a una anterior también de Diels de 1897 llamada *Doxographi graeci*, se modernizó una visión generalmente atribuida del pensamiento pre-helénico y se le otorgó a los profesionales de los círculos filosóficos y a los neófitos del helenismo un nuevo campo de acción donde se vieron más preparados para *reajustar* algunas anomalías comúnmente aceptadas, redefiniendo así, entre otras cosas, el papel de algunos neoplatónicos y apologetas grecocristianos, y dejándonos para nuestro fin las primeras ideas sobre la idiosincrasia humana. El vasto conocimiento que hoy poseemos sobre los filósofos presocráticos nos permite buscar entre ellos ideas sobre la naturaleza humana y establecer así un punto de partida que, gracias a Diels, nos deja ver el origen de su reflexión en un lugar donde antes no podíamos mirar.

Las referencias escritas posteriores a la Revuelta de Jonia, donde divisamos por primera vez ideas sobre nuestra naturaleza, aparecen con Anaxímenes de Mileto a mediados del siglo VI a. C., (se desarrollan aproximadamente entre el 640 a. C. - 370 a. C.) y constituyen las primeras manifestaciones escritas que presentan un pensamiento medianamente sistemático capaz de proporcionarnos un marco de pensamiento cuyas expresiones muestran cierta oposición entre especulaciones sobre la naturaleza humana. Estas primeras manifestaciones, siempre de corte epistemológico, contraponían ideas sobre el conocimiento por semejanza y por oposición, y anclaban sus raíces en la controversia que sostuvieron indirectamente (no en un mismo tiempo cronológico) Anaxágoras y Empédocles hacia el siglo V a. C.,<sup>14</sup> y que posteriormente se reflejaría —cuando menos así ha quedado escrito dentro de la historia— en la disputa entre Heráclito y Parménides sobre el estatismo y el dinamismo de la *physis*. No obstante, es importante reseñar que el origen de los debates

---

<sup>13</sup> Véase Diels, 1903/1959. Sobre las críticas del editor póstumo de la obra, Walther Kranz, entre los conceptos de «presocrático» y «no socrático» véase la misma obra.

<sup>14</sup> Véase Samet, 2008, en su entrada *Prehistory: Empedocles vs. Anaxágoras*.

sobre nuestra naturaleza más que probablemente se produjo antes de Anaxágoras y Empédocles, ya que el testimonio doxográfico parece arrojar rastros de ello, pero sin embargo, algunas escuelas, aún aportando un testimonio relevante, no pueden ser consideradas como auténticos preludios del origen de la naturaleza humana como un objeto problemático, bien por lo fragmentario de sus composiciones, bien el alto nivel alegórico de sus fragmentos, bien por el apotegmático testimonio doxográfico en relación con la antropología que en ocasiones se encuentra sobre los autores —entre ellos Tales de Mileto y a Jenófanes de Colofón—. <sup>15</sup>

¿De qué autores podemos sospechar que produjeron las primeras reflexiones sobre la naturaleza humana? Encontramos lagunas sobre aspectos antropológicos de esta índole con los poetas cosmólogos tempranos, con los poetas astrólogos del siglo sexto, con la prosa cosmológica y en la gnómica temprana, dentro de la obra de Pitágoras, con las escuelas pitagóricas antigua y moderna, con presocráticos del siglo sexto y quinto, y con algunos sucesores directos y algunos autores menores. Pero el marco de pensamiento epistemológico de Anaxágoras nos permite apreciar la primera postura filosófica medianamente sistematizada acerca de cómo adquirimos nuestro conocimiento, cómo se produce la relación entre objetos y hombres, y hasta qué punto están relacionados los sentidos y el pensamiento. Como una parte capital de su pensamiento en relación con nuestro objeto de interés, encontramos en Anaxágoras la pregunta sobre si la relación entre el objeto contemplado y quien lo contempla se produce por oposición o por semejanza. Aquellos que teorizaron sobre la importancia del papel del conocimiento por opuestos, le proporcionaron una posición diferente al hombre que objetiviza y al objeto pensado, como apreciamos en este fragmento:

Anaxágoras piensa que la percepción nace por obra de los opuestos, porque lo igual no es afectado por lo igual..., pues lo que está tan caliente o tan frío como nosotros, ni nos calienta ni nos enfría al acercarnos a ello, ni podemos reconocer lo dulce o lo amargo por su igual, sino que conocemos lo frío por lo caliente, lo potable por lo salado, lo dulce por lo amargo en proporción a nuestra deficiencia de cada uno de ellos. Pues todas las cosas están ya en nosotros... y toda percepción va acompañada de dolor, consecuencia que podría parecer que se sigue de esta hipótesis; porque todo lo desigual produce dolor al tocarlo; y la presencia de este dolor se hace más patente por una duración excesiva o por un exceso de sensación. <sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Quizá, sobre Jenófanes, exista una ligera duda tratada por Kirk, Raven y Schofield; véase Sexto Empírico, n.d./2005, Fr. 34 (adv. Math. VII); véase también Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 277.

<sup>16</sup> Teofrasto, n.d./1989, § 27 ff; Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 495.



Por su parte, aquellos que defendieron la existencia de un *arche* que generaba un proceso físico formado por elementos semejantes, como Empédocles, vieron que el conocimiento se producía precisamente así, por semejantes:

Pues con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el aire el aire brillante y con el fuego el fuego destructor; con el Amor vemos al Amor y a la Discordia con la funesta Discordia.<sup>17</sup>

La diferencia que se establece entre las dos posturas tiene unas implicaciones claras. El marco de pensamiento que define el conocimiento por opuestos (en ocasiones llamado *conocimiento por contrarios*), sugería que el hombre tenía un estatus ontológico diferente al de su entorno, en parte porque ese hombre no tenía dentro de sí formas, intuiciones, ideas, o condicionamientos previamente relacionados con el mundo exterior, lo que constituye una concepción del conocimiento donde la experiencia acoge un papel decisivo. Bajo los principios de este pensamiento, el reconocimiento que un hombre hace de un objeto, se produce porque el hombre y el objeto están en dos planos distintos. Esto quiere decir que es precisamente esa diferencia, entre el objeto pensante y el objeto pensado, la que permite que el conocimiento sea posible, ya que éste se produce entre el hombre y algo que le es ajeno. La implicación más evidente es que el hombre no tiene un conocimiento previo de ningún objeto más allá de lo que su sensibilidad le permite conocer por oposición, rechazando el innatismo antropológico (por derivación del epistemológico) y acentuando la diferencia entre el hombre como un objeto desagregado y el entorno como un objeto agregante.

Por otra parte, en la cara opuesta de la moneda encontramos el conocimiento por semejanza, cuyo cuerpo teórico implica que la materia de conocimiento era la misma dentro del hombre y fuera de él, una materia que le pertenecía tanto a los objetos pensados como al hombre pensante, lo que rememora, en cierto sentido, la posterior anámnesis y la reminiscencia platónica. Bajo dichos presupuestos, el hombre ha sido creado para poder conocer su mundo innatamente, de manera que los objetos que existen en ese mundo ya le pertenecían, por lo que reconoce los objetos precisamente por estar preparado para considerarlos, al ser los objetos y el entendimiento humano formas elementales similares.

---

<sup>17</sup> Aristóteles, 1998, p. 131-132, Fr. 1000b, l. 1-9. Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 406.

Cada una de las posturas podría resumirse en las siguientes sentencias:

El acto sensorial implica, para Anaxágoras como para Aristóteles, un cambio de algún orden en el órgano de percepción.<sup>18</sup>

[...] en cualquier caso [Empédocles] reduce la percepción del color a un modo de contacto entre el órgano y el objeto [...]<sup>19</sup>

Aunque como se ha apuntado el enfoque presocrático que nos puede acercar al problema de la naturaleza humana es epistemológico y parezca que no aborda el problema antropológico todo lo directamente que nos gustaría, el tratamiento del problema desde la perspectiva presocrática —en cierto sentido auxiliar para nosotros—, en realidad nunca se limitó dentro de categorías.<sup>20</sup> De hecho, gracias a que ese enfoque nunca fue puramente epistemológico ni antropológico, sino que sostenía un marcado tinte holístico y transversal, podemos analizar las implicaciones de los pensamientos presocráticos desde diferentes perspectivas, derivando y concluyendo ideas sobre la naturaleza de los hombres —que volvemos a insistir parten históricamente desde la Epistemología—, ya que sus intereses sobre la lógica, la cosmología, la ética o el propio conocimiento no estaban constreñidas a categorías excluyentes. Después de Anaxágoras muchos otros dudaron del conocimiento por semejanza,<sup>21</sup> del mismo modo que otros lo hicieron sobre el conocimiento por opuestos,<sup>22</sup> pero lo más importante para nuestro objeto es que sus visiones nos proporcionan las primeras ideas aplicables al innatismo humano.

Varios siglos después, el problema sobre la naturaleza humana tratado eurocentricamente se desarrolló dentro de los círculos de conocimiento antropológicos cristianos, lo que permitió ver al hombre no tanto como un objeto problemático, en gran medida no sólo por la asunción general sobre su diseño y creación, sino porque las ideas

---

<sup>18</sup> Beare, 1906, p. 208. Para una explicación más amplia sobre cómo el objeto afecta al hombre, véase p. 86.

<sup>19</sup> Beare, 1906, p. 77.

<sup>20</sup> Véase Burnet, 1908, toda la Introducción.

<sup>21</sup> Teofrasto, n.d./1989, § 49 f.; Aristóteles, 1987, 330a l. 9-10; Sextus Empiricus, 2005, Fr. 116 (adv. Math. VII); Mullach, 1843, p. 206, 401. Véase Beare, 1906, p. 23-24.

<sup>22</sup> Platón, 1985, vol. 2, *Menón*, p. 299-313, Fr. 80a-86c; sobre su teoría de la visión, el color y el reflejo véase Platón, 1985, vol. 6, *Filebo*, p. 24, Fr. 12e; Platón, 1985, vol. 2, *Menón*, p. 289-294, Fr. 74c-77a; Platón, 1985, vol. 5, *Teeteto*, p. 204-205, Fr. 156d-156e; Platón, 1985, vol. 1, *Lisis*, p. 304-306, Fr. 217c-217e; Platón, 1985, vol. 4, *República*, p. 331-333, Fr. 507c-508d. Véase Teofrasto, 1989, § 1 ff.; Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 344.

seculares aún no habían reabierto la caja de Pandora sobre la relación de éste, del hombre, con la civilización, la industria, la productividad o la herencia genética. En el ocaso de la Alta Edad Media (c.V- c.X), sin embargo, todas las preguntas sobre la naturaleza humana volvieron a surgir, tomando formas básicas actuales entre los siglos XVI y XVII, especialmente entre las publicaciones en 1532 de *El Príncipe* de Maquiavelo (1469-1527) en Florencia y en 1651 de *El Leviatán* de Thomas Hobbes (1588/4-1679) en Londres. La obra de éste último fue el verdadero punto de reacción de la nueva y «moderna» visión de la naturaleza humana, una visión que viajó desde Inglaterra hasta el continente, y cuya corriente apartó casi definitivamente las interpretaciones sobre la naturaleza humana provenientes de la religión dentro del mundo europeo.<sup>23</sup>

El modelo hobbesiano, alejado de la metafísica religiosa y próximo a la política civil, cuajó durante el siglo XVII,<sup>24</sup> de manera que se puede afirmar que las teorías «modernas» sobre la naturaleza humana surgieron a partir del segundo Renacimiento. Contextualmente, el tiempo y el espacio nos dejan ver que las tendencias explicativas abandonaron el canon filosófico de la escolástica europea mediterránea, propio del Renacimiento temprano (Quattrocento, c.1401-1500), y que es después del segundo Renacimiento (Cinquecento, c.1501-1600) cuando las tendencias explicativas de los seres humanos fluyen entre el empirismo antropológico y el racionalismo de la Europa central. La simple consideración del Renacimiento como una unidad completa entraña una extraordinaria dificultad cronológica y esencial, pero la separación entre un primer y un segundo Renacimiento es, sin embargo, importante en cuanto a que el contexto explica la exclusión de las explicaciones religiosas y algunas manifestaciones sociales e históricas capaces de sugerir indicios para tal cambio, yendo desde un primer espacio mediterráneo precursor de formas artísticas renacentistas y fuertes concepciones metafísicas naturalistas, hasta un segundo espacio centroeuropeo, el del segundo Renacimiento, donde la Reforma Protestante y los cambios político-monárquicos de los Habsburgo, la secularizaron y otros movimientos sociales y culturales dentro de la historia de la denominada Modernidad hicieron más materialista la visión de la naturaleza humana mantenida hasta el momento.

---

<sup>23</sup> Véase Stevenson y Haberman, 1998, p. 45, 68.

<sup>24</sup> Springborg, 2007, p. 62 ff; Cottingham, 1992, p. 45; Dumouchel, 1995.

A partir de este segundo Renacimiento y durante toda la Edad Moderna, pudieron verse principalmente tres marcos interpretativos que dominarían las posteriores visiones «contemporáneas», de los siglos XIX y XX, sobre la naturaleza humana. Estos tres marcos recogieron elementos tanto del Platonismo y del Cristianismo (en especial en lo referente al dualismo y a la razón como elemento diferenciador entre hombres y animales) como del negativismo de la comedia latina de Plauto (una visión negativa del estado de naturaleza que esencialmente recogió Hobbes). Pero dichos nuevos marcos, sin embargo, también introdujeron en lo referente a la naturaleza de los hombres un importante matiz de base, bien la defensa específica del innatismo, bien el rechazo de la misma bajo supuestos empiristas. Los marcos fueron, bajo su orden cronológico, el hobbesianismo de Thomas hobbes, el Cartesiano de René Descartes, y el Empirismo de John Locke.<sup>25</sup>

El primer marco teórico, el hobbesiano —Hobbes ha sido tradicionalmente considerado, junto a Locke y a Rousseau, como uno de los primeros representantes de la modernidad que abordaron el problema de la sociedad como una organización compleja y controlable—, apareció en su forma más completa con la *magnum opus* de Thomas Hobbes publicada en 1651, *El Leviatán*, una obra donde se hacía patente una visión de la naturaleza humana mediante las expresiones *bellum omnium contra omnes* («guerra de todos contra todos») y *homo homini lupus est* («el hombre es un lobo para el hombre»). La afamada sentencia de Hobbes en esta obra, «homo homini lupus», es una adaptación de la reflexión de Plauto (254-184 a. C.) en su obra *Asinaria*, donde se leía, en español: «Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro» (*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*). Dentro de la filosofía «empirista» hobbesiana se acoge una visión negativa de la naturaleza, cuyo enfoque es abordado desde una perspectiva política donde se incluye un análisis del poder, la coerción, la libertad y el contrato social. No obstante, calificar a Hobbes como un «empirista», tal y como ha hecho la tradición filosófica inglesa ocasionalmente, es un problema desde el punto de vista antropológico ya que desde éste se puede considerar más bien a Hobbes todo lo contrario, un innatista.<sup>26</sup> El filósofo

---

<sup>25</sup> Steven Pinker sin embargo, coloca en la *Tabla rasa* a Descartes, Locke y Rousseau como la «unholy trinity» (trinidad impía) excluyendo así a Hobbes, debido a que, al tratarse de una obra divulgativa, Pinker antepone el rechazo de las teorías innatistas, si bien, cronológicamente hablando, Hobbes, Descartes y Locke son los primeros.

<sup>26</sup> Russell, 2009, p. 593, 597; Ferrater Mora, 1997, p. 231; véase Hobbes, 1651/1994, Cap. XIII, p. 100-105.

español Ferrater Mora nos indica que «cuando se comparan entre sí las filosofías de los grandes empiristas ingleses —Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume— se advierte que ello [la idea de que las “impresiones” dejan sus “huellas” en la mente] es una simplificación excesiva», de manera que el relevante grupo de filósofos incluido dentro del «empirismo inglés» es difícilmente calificable de forma precisa. En efecto, en el capítulo XIII del *Leviatán*, donde se expone la condición natural del hombre, observamos que aunque es la experiencia la que forma la memoria de éste, la *sensación-general-del-hombre-en-su-mundo* (mediante la previsión de acontecimientos que realiza y contenidos mentales que crea) es que debe de actuar evadiendo la infelicidad de su estado natural, de lo que se deduce que es de inapropiado considerar que para Hobbes el hombre es «malo por naturaleza», pero sin embargo, desafortunadamente y siguiendo la gran mayoría de ideas de su pensamiento, no parece existir otra opción que la de, bien por la relación negativa de sensaciones-experiencia, bien por la acumulación primitiva de sensaciones negativas, considerar que «el hombre es un lobo para el hombre» desde una perspectiva antropológica.

El segundo marco antropológico propio de la Modernidad, el Cartesianoismo, apareció en su forma final dentro de la obra anónima publicada por el matemático y filósofo francés René Descartes (1596-1650), *Meditaciones metafísicas* de 1637 (donde se incluye su *Discurso del Método*), cuyo enfoque se centró en la división sustancial del cuerpo y el alma, y en las capacidades puramente innatas de la razón humana, tal y como lo explica Pinker:

El Fantasma en la Máquina [de Descartes], como el Buen Salvaje [de Rousseau], surgieron en parte como una reacción contra Hobbes. Éste [Hobbes] había sostenido que la vida y la mente se podían explicar en términos mecánicos. [...] Descartes rechazaba la idea de que la mente puede operar por principios físicos. Pensaba que la conducta, en especial el habla, no está causada por nada, sino que es elegida libremente. [...] Descartes veía también una ventaja moral en su dualismo (la creencia en que la mente es algo de tipo diferente del cuerpo): «No hay nada que más aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas. [...] La elección [continúa Pinker], la dignidad y la responsabilidad son dones que distinguen a los seres humanos del resto del universo, y parecen incompatibles con la idea de que no somos sino meros conjuntos de moléculas. Los intentos de explicar la conducta en términos mecánicos se denuncian habitualmente como «reduccionistas» o «deterministas». [...] Si la máquina se comporta de forma innoble, podemos culpar al espíritu, [...] no tenemos por qué buscar un defecto en la construcción de la máquina.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Pinker, 2002b/2003, p. 30-33.

Descartes refrendó la idea decisiva (ya aparecida en Platón) de que la mente y la materia eran tipos diferentes de una sustancia que interactuaba de algún modo en un punto del cerebro, lo que Descartes denominó «glándula pineal», idea ridiculizada, por cierto, por el filósofo inglés Gilbert Ryle (1900-1976) que la denominó como la Doctrina del Fantasma en la Máquina.<sup>28</sup> La diferencia entre Hobbes y Descartes fue reseñada precisamente por este epistemólogo inglés de la escuela de Oxford, Ryle, quien en 1949 escribió que:

Cuando Galileo demostró que sus métodos de descubrimiento científico eran válidos para proporcionar una teoría mecánica que abarcara a todos los ocupantes del espacio, Descartes encontró en sí mismo dos motivos opuestos. Como hombre de genio científico no podía sino aprobar las pretensiones de la mecánica, pero como hombre religioso y moral no podía aceptar, como hacía Hobbes, las desalentadoras consecuencias de tales pretensiones: que la naturaleza humana sólo difiere de un mecanismo de relojería por el grado de complejidad.<sup>29</sup>

El tercer marco sobre la naturaleza humana en una época moderna fue el Empirismo, un sistema filosófico fundado por John Locke (1632-1704) aparecido por primera vez 1689 en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* en Inglaterra, donde se abordaba de una manera sistematizada la falta de predisposiciones mentales innatas, un asunto que afectaría tanto a la Epistemología como en su relación directa a las visiones políticas y sociales del momento, en especial al liberalismo político, también del que Locke es padre. Su perspectiva cuajó en pensamientos como los siguientes, que reflejan a la perfección la esencia de su teoría:

Nos vemos obligados a concluir que la naturaleza humana es maleable hasta extremos casi insólitos y responde con precisión y contraste a todos los contrastes culturales.[...] Los individuos de cada sexo o de ambos sexos pueden ser educados, con mayor o menor éxito en distintos casos, para desarrollar prácticamente cualquier temperamento. [...] Si queremos lograr una cultura más rica y variada en sus valores, hemos de reconocer la enorme diversidad de las potencialidades humanas y confeccionar con ella un tejido social) menos arbitrario que dé cabida a todas y cada una de las diferentes capacidades humanas.<sup>30</sup>

Dadnos una docena de niños sanos, bien formados, y un mundo apropiado para criarlos, y garantizamos convertir a cualquiera de ellos, tomado al azar, en determinado especialista: médico, abogado, artista, jefe de comercio, pordiosero o ladrón, no importa los talentos, inclinaciones, tendencias, habilidades, vocaciones y raza de sus ascendientes.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 111-112.

<sup>29</sup> Ryle, 1949, p. 20; citado de Pinker, 2002b/2003, p. 31.

<sup>30</sup> Mead, 1990; citado de Pinker, 1994/2001, p. 447.

<sup>31</sup> Watson y McDougall, 1929/1974; citado de Pinker, 1994/2001, p. 447.

Estas tres visiones, en toda su extensión, significaron el caldo de cultivo ideal para las nuevas explicaciones sobre la mente, la conducta y las teorías sociales, históricas y políticas que desde el segundo Renacimiento acabarían cristalizando en los «largos» siglos XIX y XX. El hobbesianismo supuso una base de desarrollo universal, precisa y espiritual para el darwinismo y el spencerianismo social en el siglo XIX, y para el posterior determinismo genético, que acogieron las ideas de competitividad, lucha por la supervivencia y egoísmo originariamente primitivo con las manos abiertas, y articularon aparatos teóricos que posteriormente, en el siglo XX, tomaron forma mediante las especulaciones adecuadas dentro diferentes corrientes innatistas. Del filósofo inglés Thomas Hobbes se derivaron ideas en relación a la naturaleza de los hombres como la competitividad humana innata, la necesidad del sometimiento, y lo moralmente bueno de la industrialización (o del desarrollo tecnológico ligado a la economía nacional),<sup>32</sup> además de la suposición de que la vida de los hombres en su estado de naturaleza es vivida bajo un odio mutuo de no existir un poder coercitivo capaz de imponerse más allá de las tres causas por las que su naturaleza genera conflictos: la competencia por el beneficio, la desconfianza para lograr la seguridad y la gloria por el deseo de estima.

El Cartesianoismo, por su parte, acabó cuajando en una filosofía que hoy conocemos como Racionalismo continental, donde la supremacía de la razón identifica el papel innato del pensamiento humano como el elemento fundamental a la hora de adquirir conocimiento científico (en contraposición a la experiencia). Así, de un modo semejante al impacto que tuvo el hobbesianismo sobre las corrientes innatistas, también el Cartesianoismo sirvió como un apoyo para esas mismas teorías, especialmente a través del dualismo, el cientificismo y el racionalismo. Descartes afianzó en el continente un dualismo metafísico de corte platónico y agustiniano,<sup>33</sup> donde se establecía para el contexto físico, vivo y orgánico una división ontológico-antropológica entre dos sustancias, la *res extensa* y la *res cogitans*, una división

---

<sup>32</sup> El una etapa «pre-industrial», donde el cultivo, la navegación, la importación, la construcción y la instrumentalización no son efectivas, siguiendo a Hobbes, «existe [un] continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve», Hobbes, 1651/1994, Parte II, Cap. 13, p. 102-103. Compárese con la idea de Pinker donde «Los animales sociales se exponen al robo, al canibalismo, a ser abandonados por sus parejas, al infanticidio de sus crías, a la extorsión y a otras traiciones», Pinker, 1997b/2008, p. 254.

<sup>33</sup> El dualismo cartesiano era, en varios aspectos, muy diferente a los sistemas metafísicos del siglo XIII, afirmaba la existencia de dos tipos diferentes de sustancias, la espiritual y la material, siendo Dios el vínculo entre la sustancia espiritual finita y la sustancia corpórea, Copleston, 2001, Vol. 4, p. 30; Ferrater Mora, 1965, Vol. 1, 424.

de la que se derivaba que la primera era mecánica y material mientras la segunda era «pensante» e inmaterial. El emergente Cartesianoismo del siglo XVII sostenía una idea acerca de la indivisibilidad humana que se relaciona con la naturaleza de los hombres, al verse a éstos (cuando menos a sus cuerpos) como creados a partir de un diseño o potencia superior (el alma) inseparable, propia, cerrada y final,<sup>34</sup> lo que hace que la naturaleza humana se conciba como *estática*. Asimismo, este movimiento intelectual afianzó una visión científicista que defendía que únicamente una clase de conocimiento, el cierto y evidente por sí mismo, ontológicamente autosuficiente —que podía ser alcanzado a través de la interconexión de ideas mediante un método matemático (científico) que proporciona claridad, certeza y una deducción ordenada—, constituía una clase de saber autónomo perteneciente a las leyes originarias del universo.<sup>35</sup> Esta cosmovisión cartesiana constituyó un orden modélico acerca de la problemática en la que «los métodos inductivos característicos de las ciencias naturales [fueron y] son la única fuente de conocimiento genuina y factual [que] pueden producir conocimiento auténtico sobre el hombre y la sociedad»,<sup>36</sup> unas Ciencias Naturales que desde la segunda mitad del siglo XX son las que ofrecen explicaciones sobre la naturaleza humana. Y por último, Descartes también generó una perspectiva racionalista donde las conclusiones clarificadas a partir de la razón humana le arrebató a las emociones y la moral cualquier posibilidad de alcanzar conocimiento, presuponiendo que toda verdad sólo era alcanzable a través del autodespliegue de la razón misma al aplicar el cálculo racional.<sup>37</sup>

Por último, el tercer marco interpretativo originario sobre la naturaleza humana en la Modernidad, el Empirismo (acogido desde diferentes ángulos por el romanticismo de Rousseau, el empirismo radical de Hume y el idealismo subjetivista de Berkeley), consideraba la experiencia como el único elemento capaz de ofrecer una explicación coherente de los procesos cognitivos y de su relación con los sentidos. Este marco fue extrapolado dentro de un contexto social mediante el rechazo de la monarquía y la aristocracia hereditaria propias de la doctrina del derecho divino del absolutismo político, y

---

<sup>34</sup> Siguiendo a Descartes: «[...] Hay [una] grandísima diferencia entre el espíritu [la mente] y el cuerpo; el espíritu [...] es enteramente indivisible. En efecto, cuando considero el espíritu, [...] en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir partes en mí, [...] Pero en lo corporal [...] ocurre lo contrario, pues no puedo imaginar ninguna cosa corporal [...] que mi espíritu no divida facilísimamente en varias partes [...]», Descartes, 1637/2001, p. 178-179.

<sup>35</sup> Copleston, 2001, Vol. 4, p. 72 ff; Ferrater Mora, 1965, Vol. 1, 424-425.

<sup>36</sup> Bullock y Trombley, 1999, p. 775; véase también Wallerstein, 1996, p. 7-8.

<sup>37</sup> Copleston, 2001, Vol. 4, p. 27; Ferrater Mora, 1965, Vol. 1, 425.



en general desembocó en el rechazo desde una perspectiva social y no sólo antropológica de algunas de las ideas ya «clásicas» como el innatismo, la herencia y la maldad intrínseca del hombre en su estado natural.

Estas ideas, entre otras, nos enseñan las consecuencias y atribuciones ideológicas que se infieren a partir de las perspectivas epistemológicas en relación con la naturaleza humana, visiones que se desarrollan en paralelo a las explicaciones ideales, sociales y políticas para la historia. Por ejemplo, no es difícil observar como el Empirismo, al considerar que la mente humana aparece en este mundo vacía, como una *tabula rasa*, y el hobbesianismo, al considerar el miedo como un elemento político original y la naturaleza del hombre algo primitivamente dañino, generan secundariamente una consideración de la sociedad como algo moldeable más allá de la individualidad, como un «órgano cohesivo» que puede ser ordenado y reorganizado, lo que en su variante política, demográfica y funcional, más allá del hobbesianismo social y del liberalismo lockeano, fue desarrollado por autores como Hegel, los platonistas de Cambridge, Max Weber, Alfred L. Kroeber, Talcott Parsons o el antropólogo Claude Lévi-Strauss, entre otros muchos.<sup>38</sup> De este modo podemos apreciar como el legado del conocimiento de muchos autores puede ser derivado o extrapolado hasta muy diferentes lugares pero, en lo que respecta a este trabajo, estos tres marcos originales constituyen el nacimiento moderno de las explicaciones sobre la naturaleza humana como un objeto de interés.

Siguiendo con el estado de la cuestión, parece que estas tres grandes visiones de la naturaleza humana del siglo XVII (*El Leviatán* de 1651, *Meditaciones metafísicas* de 1637 y *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1689) generaron el caldo de cultivo futuro sobre el mismo problema hoy contemplado. No obstante, se podría aducir que las perspectivas son premeditadamente reducidas, «¿por qué tres visiones y no más?», podríamos preguntarnos. A la luz de lo que tenemos, ya sólo tres perspectivas parecen dividirse en demasiadas direcciones: Descartes, por ejemplo, es un innatista con presupuestos antropológicos semejantes a Hobbes, y no obstante este último poco o nada advierte de la división de sustancias; y Hobbes, por su parte, considera la razón, pero como aquello que utiliza el hombre —no de forma innata como Descartes— para calcular consecuencias en base a la

---

<sup>38</sup> Pinker, 2002b/2003, p. 452; véase también Platón, 1985, Vol. 4; Durkheim, 1895/2001, p. 68.

experiencia; una experiencia que por su parte es crucial para Locke, que no advierte sin embargo ese cálculo de consecuencias en el estado de naturaleza sino solo a través de los sentidos. Y esto podría considerarse asimismo respecto de las implicaciones: el Cartesiano le provee a futuras corrientes aspectos como el innatismo, el cientificismo y el racionalismo, elementos teóricos asumidos por ejemplo por el Darwinismo, un Darwinismo que sin embargo no asume nada acerca de la dualidad alma-cuerpo, pero que a su vez sí asume, en otro sentido, la situación hobbesiana en el estado de naturaleza. Por estas y otras razones las visiones de Hobbes, Descartes y Locke parecen las adecuadas. Éstas y no otras fueron, generalmente, la fuente de la que bebieron corrientes posteriores donde el innatismo y la naturaleza humana son las figuras clave. Y quizá esta fue precisamente la razón por la que la división teórica de estas visiones generó, a finales del XIX, el eclecticismo filosóficos en el que cayeron.<sup>39</sup>

Académicamente hablando, hoy existen una infinidad de disciplinas diferentes desde donde se aborda el asunto. El innatismo como una forma de considerar la naturaleza humana, se ha ido diversificando. Cuando parecía un asunto antropológico únicamente secundario para un par de corrientes durante el final del siglo XIX, durante el XX el clásico naturalismo se vio ampliamente superado y las Ciencias Naturales dejaron cabida a una reforma analítica donde áreas como la Sociología, la Antropología y la Etnología, el estudio del folklore, la Historia, la Filosofía y la Psicología tomaron una creciente orientación hacia el estudio —en pocas ocasiones de forma central— de la naturaleza humana.<sup>40</sup>

De este modo podemos analizar el comportamiento de la época contemporánea, donde, en un momento dado durante la «larga» segunda mitad del XIX, las teorías sobre la naturaleza humana parecieron estar jugándose mucho, a la vez que las Ciencias Naturales y experimentales parecieron estar agotándose respecto de sus posibilidades explicativas del ser humano —lo que podría calificarse como un punto de reacción semejante al surgido con

---

<sup>39</sup> En un sentido semejante, el científico social Immanuel Wallerstein expuso que: «[...] antes de 1945 la Geografía fue la única disciplina que intentó de manera consciente ser realmente mundial en su práctica [...]. Esa fue su virtud y posiblemente su desgracia. A medida que, a finales del siglo XIX, el estudio de la realidad social se fue compartimentando cada vez más en disciplinas separadas, [...] la geografía empezó a parecer anacrónica en su tendencia generalista, sintetizadora y no analítica», Wallerstein, 1996, p. 29.

<sup>40</sup> Sobre la reforma del análisis naturalista y la primacía de las Ciencias Naturales, véase Hobsbawm, 2014, p. 590.

Hobbes—. Si muchas cosas cambiaron durante el siglo XVII, con preludios en el XVI, también muchas cambiaron durante el XX, con un importante preludio en la segunda mitad del XIX. El esencialismo naturalista y el innatismo como marcos conceptuales propios del análisis antropológico se jugaban mucho. En el centro de esta explosión sobre la concepción moderna de la naturaleza humana estaba el análisis mental por una parte y la conducta por la otra, y más en el centro aún, la *psychologie* alemana, un término difundido durante la Reforma protestante y popularizado hacia finales del XVIII, acogiendo durante la segunda mitad del XIX la misión de explicar la mente y la conducta:

Cuando ello fue posible, los que trabajaban en los campos de las ciencias sociales o humanas se asociaron a los científicos experimentales, caso de una parte de la psicología, que recurrió al laboratorio para proseguir sus estudios sobre la percepción, el aprendizaje, y la modificación experimental de la conducta. [...] En efecto, las complejidades de las sociedades, e incluso de las vidas y relaciones humanas comunes, no se prestaban al reduccionismo de los positivistas de laboratorio, por muy eminentes que pudieran ser [...].<sup>41</sup>

La psicología, tal y como la conocemos hoy, es un elemento crucial para interpretar la naturaleza humana. Para percatarse de la importancia que acogió el análisis psicológico como herramienta explicativa de la mente y la conducta, y por ende el método para comprender la naturaleza humana, obsérvese la importancia que acogieron sus modernos principios con el repetidísimo título de la obra uno de sus primeros teóricos, el estadounidense William James (1842-1910), *The principles of psychology* (Los principios de la psicología) de 1890, que había sido utilizado antes por el pandarwinista inglés, naturalista y filósofo Herbert Spencer (1820-1903), quien había publicado una obra con el mismo título en 1855; por el humanista de la universidad de Glasgow George Ramsay (1800-1871), y por el religioso y profesor de retórica estadounidense John Bascom (1827-1911).<sup>42</sup> No obstante, no únicamente el análisis psicológico fue el encargado formal de analizar las concepciones de la naturaleza humana. De hecho los modelos de análisis psicológicos de principios del siglo XX se encuentran hoy en gran medida desfasados. El objeto interpretativo crucial se encuentra, más allá de en las corrientes psicológicas del XX, en averiguar el porqué de la importancia de la psicología durante la segunda mitad del XIX. ¿Por qué la Psicología y no la Historia, la Filosofía o la

---

<sup>41</sup> Hobsbawm, 2014, p. 941-942.

<sup>42</sup> Véanse, por orden, Spencer, 1855/1881; Ramsay, 1857; Bascom, 1869; James, 1890/1950, Vol. 1 y 2. Y sobre el asunto en general, *Dos historias de la psicología occidental* (Two histories of Western psychology) en Alexander y Shelton, 2014, Cap. 1, p. 1-30; y Ryan, 2001; Sewell, 2010; Gianquitto y Fisher, 2014.

Teología acogieron ese puesto desde el que hoy creemos poder analizar qué es la naturaleza de los hombres? Probablemente porque como ya se ha apuntado, un tema antropológico como la vida humana continúa siendo un asunto epistemológico. La cuestión puede resumirse en que al adivinar cuales eran los mecanismos humanos de pensamiento, se estarían descubriendo, creían, las causas que nos llevaban a ejecutar actos tanto cotidianos como extraordinarios. Por descontado, los actos más viles serían los más interesante, ya que de haberse descubierto las circunstancias cognitivas que nos llevaba hasta su producción, podríamos detenerlos. Pero en cualquier caso, cualquier acto sería entendible suponiendo ellos a partir de la comprensión definitiva de la mente, y si se pudieran entender los actos y la mente, se podrían entender también las causas, fuentes, razones y en último término la naturaleza humana. Qué ocurrió entre la segunda mitad del XIX y Pinker constituirá una parte imprescindible de las conclusiones de esta tesis. Baste decir aquí que incluso contando con el «apagón» de las ciencias especulativas que estudian al hombre como una entidad al completo —especialmente con la falta de un mayor desarrollo teórico de la Antropología Filosófica—, material y espiritualmente, el siglo XX fue más prolífico de lo que podría pensarse en cuando a su producción de ideas sobre la naturaleza humana.

Hasta aquí, tenemos cuando menos gran parte del contexto histórico bajo el que se han desarrollado las especulaciones teóricas sobre la naturaleza humana en una época moderna, pero, la biografía de Steven Pinker nos indica que en el año 2013 fue el tercer divulgador más influyente del mundo, de manera que es lógico preguntarse qué posición ocupa él en el estado de la cuestión. Pinker no puede ser considerado como el fundador de una nueva corriente al estar su obra todavía esta en curso, si bien su obra *La tabla rasa* ha reabierto el debate contemporáneo sobre la naturaleza de los hombres o, cuando menos, lo ha refrescado y lo ha vuelto a colocar como un elemento relevante para el debate social. Como un psicólogo evolutivo que es, Pinker ha trabajado especialmente con la Lingüística, la Filosofía de la mente (y subáreas como la percepción) y la Epistemología, incluyendo dentro de sus consideraciones siempre presupuestos evolutivos, selectivos y adaptativos, y valorando extrapolaciones estéticas, sociales, políticas e históricas relacionadas con la naturaleza humana sobre bases positivistas, neodarwinistas, naturalistas, materialistas e innatistas. Al calor del constante y creciente impacto de la Epistemología dentro de los círculos académicos de la filosofía y la psicología, entre finales del pasado siglo y el presente Pinker comenzó a

llamar la atención en la arena de juego, poniendo de nuevo en el centro la naturaleza humana como un asunto problemático y no únicamente para la Antropología.

Los principios especulativos de su obra se han cultivado a través del rechazo a la Metafísica y las explicaciones holísticas, y se han dirigido hacia el biologicismo, el cientificismo de corte verificacionista y las explicaciones de sesgo mecanicista con reminiscencias deterministas y reduccionistas —un reduccionismo «bueno» como él lo califica—. <sup>43</sup> Además, hay un rasgo de carácter marcadamente ateísta —en ocasiones llamado «ateísmo científico»— dentro de sus fundamentos teóricos y de sus preocupaciones sobre las leyes de los fenómenos cognitivos al rechazar la necesidad de un diseñador para la existencia de un diseño, y considerar la mente como un elemento directamente relacionado con el cerebro, donde el énfasis se pone en la materia neurológica. Cuando anteriormente hablamos de Hobbes y de la sincronía entre algunos autores del siglo XVII, de la retroalimentación entre corrientes y del florecimiento de nuevas perspectivas, en parte estábamos considerando implícitamente un término vital en la historia particular de las corrientes empiristas e innatistas, el de la «reacción» entre las diferentes tendencias. Pinker es no únicamente la literatura que ha publicado, sino junto a autores como Trivers, Wilson y Dawkins una reacción neodarwinista de los años setenta del siglo XX, ya que al menos en parte su divulgación alrededor de las Ciencias Cognitivas surge como una reacción contra las perspectivas empiristas de la psicología de principios de siglo.

---

<sup>43</sup> Pinker, 2002b/2003, p. 115-118.



### III

## OBJETO MATERIAL: EL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA EN STEVEN PINKER





Quien no sabe lo que busca, no ve lo que encuentra.  
— Antoine Laurent Lavoisier

El concepto de naturaleza humana ha sido tradicionalmente abordado desde perspectivas extremadamente variadas. Esta circunstancia ha provocado que resulte complicado definirlo en sí, y en gran medida, esto ocurre porque un pensamiento habla de la naturaleza humana de formas muy diversas. Pero tal y como apuntó el afamado fisiólogo Antoine Lavoisier, necesitamos definir qué estamos buscando para averiguar qué hay en ello. Al analizar la naturaleza humana, es posible utilizar bases conceptuales cuyo espectro significativo es muy amplio, bases como la herencia, la causalidad del ambiente o la creación divina, o focalizando, por ejemplo, sus objetos de interés sobre puntos muy alejados, como las puntuaciones medias en test de coeficiente intelectual, el comportamiento de gemelos univitelinos, o la reacción de la conciencia colectiva ante una situación ambiental.

En cualquier caso, parece una obra casi propia del sentido común histórico, considerar que un pensamiento habla de la naturaleza humana cuando tal pensamiento le atribuye a un ser humano una característica universal, o cuando menos muy generalizada, que afecta a su conducta. La forma y el tipo de razones esgrimidas sobre estas características universales atribuidas a través de pensamientos relacionados con la naturaleza humana, constituyen un problema crucial que la historia ha definido mediante pensamientos del tipo: «las mujeres son así...», «los médicos son así...», «los asiáticos son así...», «los ancianos son así...». En todos los casos se habla sobre un aspecto antropológico general para una parte de la especie. Particularmente, la naturaleza humana como un objeto problemático, surge cuando estas atribuciones con características universales derivan en suposiciones ilegítimas a través de la recalificación. Desde un punto de vista histórico, y siguiendo los procesos clásicos de recalificación humana, que las sociedades han producido, que generalmente las reflexiones sobre la naturaleza humana son universales precisamente porque son excéntricas. En otras palabras, las atribuciones hechas a raíz de la suposición de una forma concreta de la naturaleza humana, acostumbran a atribuir una cualidad a un grupo de individuos que se imputa sobre un grupo más amplio, independientemente de la naturaleza de dichas cualidades, y suponiendo siempre que la conducta natural de los miembros de dicho grupo se encuentra innatamente determinada.

Pensemos por ejemplo en la idea que subyace bajo el referido, simple y común pensamiento «él es así». Una expresión tan sencilla acostumbra a venir subconscientemente acompañada por pensamientos del tipo «tanto él, como otros, son así» o «si él es así de forma natural, muchos pueden ser así». Esta es una característica esencial de las cualidades atribuidas sobre la naturaleza humana, la extrapolación ontológica. Con algunas excepciones, nuestra especie acostumbra a considerar que algunos de sus miembros o todos comparten cualidades que no son exclusivas ni puramente fisiológicas. De este modo una cualidad cualquiera se convierten en un cánón. ¿Cuántas y qué características pueden exclusivamente pertenecerle a un solo hombre? Los relatos míticos, el trasfondo religioso y las epopeyas han acostumbrado a hacer reposar sobre las masas precisamente una anomalía sobre esta circunstancia universal de la esencia humana, a través de la idea de «heroicidad», un concepto bajo el que se nos presenta un acontecimiento históricamente asimilado y crucial donde el valor cultural de la glorificación, la iconoclastia y las ficciones genealógicas, entre otros procesos sociales de repetición, asumen clanes y sagas, familias y clases, historias nacionales, batallas legendarias o la humanidad casi al completo, como elementos distintivos de miembros individuales de la especie.<sup>44</sup> Lo que distingue a los héroes del resto, precisamente, radica en que poseen, desarrollan y generan cualidades ni excéntricas ni extrapolables. Pero no es de héroes de lo que hablan los autores modernos cuando tratan la naturaleza humana.

El análisis del «hombre en sí», en la época moderna, nos habla de principios existentes *per se* que se ven reflejados a través de pasiones, afectos, voluntades, deseos o emociones bajo cuya condición e intensidad, clase o grado, se define un carácter general, y desde éste, una característica propia de varios miembros de un grupo social; esta característica, por cierto, siempre o casi siempre puede ser extrapolable. Los elementos congénitos de los hombres, así, son vistos como un principio de generación interna, una base inmanente de ideas y de movimiento, además de como la esencia y la forma última de la vida y la razón de su significado. El ilustrado marqués de Condorcet, en el siglo XVIII, concibió acertadamente la idea de naturaleza humana del siguiente modo:

---

<sup>44</sup> Esto ocurrió, por ejemplo, con las imágenes de ídolos como Prometeo u Odiseo para la mitología griega, Eneas para la grecorromana o Fionn mac Cumhaill para la celta, véase Willis, 1993, p. 28.

[...] la busca de una naturaleza humana que compendie todo lo que en el curso de la historia se ha mostrado como permanente; el residuo de las diferentes religiones, de las múltiples éticas, de las contradictorias filosofías es lo que constituye la naturaleza humana, la cual podrá seguir adquiriendo experiencias, pero sólo para confirmar lo que es en el fondo cuando haya sido podado de ella todo lo inesencial.<sup>45</sup>

Siguiéndole, aquello que se «ha mostrado como permanente» le otorga a lo que fluye un estatus de «adquirido». Cuando una consideración antropológica trata la naturaleza humana, considera que lo adquirido ambientalmente es dinámico y circunstancial, mientras que lo innato es estático y privado. La cuestión sobre lo adquirido y lo innato se remonta, tal y como se ha apuntado, hasta las raíces culturales de nuestras sociedades,<sup>46</sup> y partiendo de ella los hombres nos hemos sentido incitados a sostener, componer y sistematizar argumentarios sobre el resto de los hombres y sobre nosotros que son calificadas como propias de nuestra naturaleza.<sup>47</sup> Los espacios de respuesta sobre ésta, de este modo, constituyen conclusiones que pretenden ser firmes ante rompecabezas eternos, y albergan consideraciones ideales, ocasionalmente transformadas en ideologías, donde las estimaciones especulativas hacen nacer acontecimientos como el racismo, el sexismo, el conservadurismo o la Metafísica, entre otros pensamientos colectivos que han cristalizado socialmente como elementos naturales dentro del pensamiento especulativo sobre un asunto tan complejo.

Obviamente, muchas construcciones ideales que parten pueden estar vinculadas en último término con una cuestión relativa a la naturaleza humana, de modo que deberíamos

---

<sup>45</sup> Ferrater Mora, 1965, Vol. 1, p. 333.

<sup>46</sup> Véase *Prehistory: Empedocles vs. Anaxagoras*, en Samet, 2008. Que esta sea colocada como la primera controversia sobre la naturaleza humana merece de nuevo una reflexión. Tanto Empédocles como Anaxágoras comparten una idea semejante sobre la composición plural de la realidad; Bertrand Russell nos dice sobre el primero que para él «toda sustancia compuesta es temporal; solamente los elementos, junto con el Amor y la Lucha, son imperecederos», y que para Anaxágoras «En todas las cosas [...] hay una porción de todo», véase Russell, 2009, p. 99 ff y 106; y Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 375, 378. Pero el origen de la controversia a la que se refiere Jerry Samet está en la «predisposición» de la mente, donde el propio Samet afirma que para Empédocles la «Mente capta la realidad, ya que está pre-sintonizada en el mundo y resuena con él» mientras que «Para Anaxágoras, el mundo tiene que impresionarse sobre nosotros; para dar forma a nuestras mentes no formadas en su forma», Samet, 2008; véase también Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 405 ff, 470 ff.

<sup>47</sup> Afirmar que esto es una cuestión que se retrotrae a los albores de nuestras sociedades no es una afirmación vacía. Obsérvese: «Dios creó al hombre para que fuera incorruptible y lo hizo a imagen de su propia naturaleza, [...]» (Sabiduría, 2:23, ed. del Vaticano); «La mayoría de los hombres son malos», Bias de Priene [c. VI a. C.] uno de los Siete Sabios de Grecia, en Güal, 2007, p. 213; y «Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes», Fragmento de Platón [c. 427-347 a. C.], en Platón, 1981, vol. 1, p. 583.

preguntarnos cómo puede reconocerse, propiamente, un pensamiento sobre la naturaleza humana. Un pensamiento habla de la naturaleza humana cuando delibera sobre la conducta, cuando este rasgo se extrapola, y en la mayoría de los casos cuando a tal pensamiento se le otorga un valor moral más allá de lo descriptivo, tal y como lo hacen las siguientes reflexiones:

Escapas de lo que está hecho, persigues lo que está por hacer [...] Quizás incluso, malvado, abandones a una Dido embarazada y en mi cuerpo se esconda encerrada una parte de ti. [...] un único castigo arrastrará a dos que están unidos entre sí.<sup>48</sup>

[...] desarrollaron [el NSDAP, Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán] una veta romántica de la cultura alemana, según la cual el *Volk* era un pueblo de destino con un vínculo con la naturaleza [...]. Los judíos [...], por el contrario, arraigaron en las ciudades degeneradas.<sup>49</sup>

[...] un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes.<sup>50</sup>

[...] nosotros, carnales, flacos, sujetos al pecado y envueltos en las tinieblas de la ignorancia, no lo pudiéramos comprender si Cristo no nos limpiara y sanara, por lo que éramos y por lo que no éramos. Éramos hombres, pero no éramos justos. En su encarnación estaba la naturaleza humana; pero era justa, no pecadora.<sup>51</sup>

Estas cuatro reflexiones tratan temas tan diferentes como la ética de la paternidad, la vinculación originaria con la tierra, los ideales de justicia o el rechazo del pecado, pero detrás de ellos, existe un vínculo con la naturaleza humana donde se tratan aspectos conductuales, extrapolables y que acogen un tinte moral. Así, se observa como resulta complejo considerar el nivel de la extensión, de la atribución, y del valor de un pensamiento en relación con la naturaleza humana cuando ésta afecta a un grupo social.

Si queremos observar algunos aspectos de la historiografía del objeto material, la naturaleza humana, es conveniente conocer cómo se han asignado características en momentos históricos sobre grupos más o menos amplios. Para ello es posible recoger pensamientos de diferentes autores, de diferentes épocas, y apreciar dónde colocan las diferencias entre grupos, viendo por qué razón y cómo hablan de naturalezas diferenciadas.

---

<sup>48</sup> Ovidio, (Heroidas) VII 1-24.

<sup>49</sup> Glover, 1999; citado de Pinker, 2002b/2003, p. 234.

<sup>50</sup> Rousseau, 1998, p. 43.

<sup>51</sup> San Agustín, 1958, Cap. 24, p. 678.

El eminente etólogo Richard Dawkins, por ejemplo, quien sostiene una estrecha relación académica con Steven Pinker, comenzó por el principio, y le atribuyó una naturaleza a todos los seres en general desde el nivel más reducido que uno pueda imaginar, el gen:

Somos máquinas de supervivencia, vehículos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes [...] Continuaremos tratando al individuo como una máquina egoísta, programada para realizar cualquier cosa que sea mejor para sus genes considerados en su conjunto.<sup>52</sup>

Thomas Hobbes, por su parte, «salvó» a algunos individuos al ocuparse de la naturaleza de la mayoría de los seres humanos del planeta, cuando en el siglo XVII el estatalismo no había alcanzado a la mayoría de la población mundial del planeta que se encontraba en un nivel «pre-civilizado»:

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. [...] Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en [...] una guerra tal que es la de todos contra todos.<sup>53</sup>

Y continúa recopilando las circunstancias que el hombre no puede alcanzar en este estado de naturaleza anterior a la «civilización», entre las que se encuentran la industria, el cultivo, la navegación, las construcciones, los instrumentos, el conocimiento, el cómputo del tiempo o las artes. Hechos para los que no hacen falta demasiadas palabras, al observar que la base de valor expuesta en su pensamiento manifiesta que la naturaleza de los hombres es inherentemente «agresiva, autoritaria y pretenciosa», una clase de guerra perpetua, de no existir un estado civilizado e industrial.<sup>54</sup> Y si Hobbes analizó la naturaleza de los hombres «no-civilizados», lo que constituía el mayor número de personas del planeta por aquel entonces, el círculo se podía reducir con las atribuciones sobre aproximadamente la mitad de los seres humanos vivos que más de dos milenios antes realizó uno de los siete sabios de Grecia, Quilón de Esparta, al afirmar que «[...] las previsiones que se pueden comprender por

---

<sup>52</sup> Dawkins, 1993, p. VII y 87.

<sup>53</sup> Hobbes, 1651/2007, p. 124-125.

<sup>54</sup> La naturaleza malvada del ser humano se ha considerado de diferentes maneras durante la historia, por ejemplo en la reflexión que dentro del Génesis se observa en 6:5-6 donde encontramos que: «[6:5] Cuando el Señor vio qué grande era la maldad del hombre en la tierra y cómo todos los designios que forjaba su mente tendían constantemente al mal, [6:6] se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, y sintió pesar en su corazón».

raciocinios son obra del varón fuerte».<sup>55</sup> Y el círculo se podía continuar estrechando no con la mitad, sino solo con una parte de los hombres cuando las atribuciones alcanzan a grupos étnicos, en especial a su materia cerebral y alguna característica de su forma craneal:

En los orangutanes, la proyección posterior es más corta. Por tanto, resulta innegable [...] que la conformación del negro, en este aspecto como en muchos otros, tiende a acercarse a la del mono [...] La proyección craneana anterior de los blancos [...] supera a la de los negros en un 4,9 por ciento [...] Para convertir el cráneo de un blanco en el de un negro [tendríamos que] obtener una atrofia del cerebro anterior y trasladar, a modo de compensación insuficiente, una parte de la materia extraída al cráneo posterior. Con otras palabras: en los negros, las regiones facial y occipital se encuentran desarrolladas en detrimento de la región frontal.<sup>56</sup>

No hace falta añadir mucho más para comprobar que la citada «región frontal» del cerebro ha sido reificada históricamente al glorificarse sus capacidades, y que la materia cerebral y la arquitectura craneal obtienen para el anatomista francés Paul Pierre Broca, al igual que para otros antropólogos y fisiólogos de su época, una relación directa con la inteligencia, las capacidades cognitivas y la autonomía individual, de manera que la naturaleza de los hombres, en este caso, podía diferenciarse precisamente por ello, por su forma, tamaño y función derivada. De esta manera, tan sumamente habitual en la historia, una idea acogía forma y, a partir de entonces, diversos especialistas en una profesión de vanguardia, asumían dichas reflexiones como conclusiones.

Hasta aquí hemos visto cómo las imputaciones sobre la naturaleza de los hombres, sobre características de grupos y las conclusiones acerca de las capacidades de sus miembros, han alcanzado aspectos sumamente alejados que nos permiten comprender la dificultad de nuestro objeto de interés. Estos aspectos se alejan tanto unos de otros como los genes, las mujeres de una manera general, los hombres «civilizados» como diferenciados de los «primitivos» o los cráneos de hombres «negros». De un modo semejante, por otra parte, ha podido apreciarse una relación vinculada a la naturaleza humana entre la mente, el cerebro, el cráneo y el origen étnico, lo que parece que al menos históricamente nos lleva, de una manera similar, hasta aspectos lingüísticos de grupos de hablantes:

---

<sup>55</sup> Diógenes, 1792, vol. 1, p. 40.

<sup>56</sup> Broca, 1862, p. 16-18; citado de Gould, 1988, p. 93-94.

Hay una expresión que siempre me viene a la mente cuando pienso en la lengua inglesa y la comparo con otras: parece que es positiva y expresamente masculina, es la lengua de un hombre mayor, y poco tiene de infantil o femenino [...]. Para exponer uno de estos puntos seleccionó al azar, con el fin de contrastarlo, un pasaje en la lengua hawaiana: «I kona hiki ana aku ilaila ua hookipa ia mai la oia me ke aloha pumehana loa». [...] ¿Puede dudar alguien de que, [...], la impresión general es que se trata de una lengua infantil y afeminada? No cabe esperar mucho vigor ni energía en quien hable una lengua como ésta; parece adaptada únicamente a los habitantes de las zonas cálidas, donde el suelo apenas exige trabajo alguno por parte del hombre para producir todo lo que éste desee, y donde la vida, por consiguiente, no lleva el sello de la dura lucha contra la naturaleza y las demás criaturas. En un grado menor, encontramos la misma estructura fonética en lenguas como el italiano y el español; en cambio, ¡cuán distintas son nuestras lenguas nórdicas!<sup>57</sup>

Se observa así que el trayecto para hablar de la naturaleza de un hombre, desde los genes hasta la civilización, puede acabar en la mente y después en la lengua. Pero desvinculándonos de el aparato cognitivo y del lingüístico, se pueden encontrar definiciones sobre cómo es el hombre de forma natural en base al color de su piel y a su origen, origen en este caso africano, así como a su procedencia en base al continente donde se nace:

Las gente del sur [de Estados Unidos] deberíamos considerarlo [a Samuel G. Morton] como un benefactor por haber aportado la ayuda más sustancial por asignar al negro su verdadera posición de raza inferior. Creemos que en un tiempo no demasiado lejano, será universalmente admitido que aunque el leopardo pueda cambiar sus manchas, los etíopes no pueden cambiar su piel.<sup>58</sup>

En cuanto a la capacidad intelectual, el africano constituye una variedad inferior de nuestra especie. Toda su historia demuestra que es incapaz de gobernarse por sí solo.<sup>59</sup>

Esta actitud, en cualquier caso, no puede únicamente ser ceñida al contexto racial estadounidense de los siglos XIX y XX. Las atribuciones sobre la naturaleza humana de grupos por su origen han sido siempre recurrentes en la historia, y entre otros muchos lugares, también se tomaron con los indios nativos del norte de América por parte de las fuerzas coloniales españolas del siglo XVI, un acontecimiento que fue excepcionalmente referenciado por el iuspublicista alemán Carl Schmitt, y citado por el historiador judío Raul Hilberg:

---

<sup>57</sup> Jespersen, 1982, p. 2-3.

<sup>58</sup> Gibbs, 1851, p. 597. Sobre la historia del concepto de naturaleza humana en Estados Unidos véase Curti, 1980.

<sup>59</sup> Stanton, 1960, p. 63; citado de Gould, 1988, p. 58.

Es subrayado en todo momento que los indígenas de América, aun siendo bárbaros, son no obstante seres humanos al igual que los europeos que efectúan tomas de la tierra. Son personas y no animales. Con ello, es rechazado, [...] un determinado tipo de argumentación que ya era expuesto con frecuencia en aquel entonces, sobretodo en las diferentes justificaciones de la Conquista por parte del historiógrafo de Carlos V y preceptor de Felipe II, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), para quién de las Casas era un “hombre enemigo” y un “sembrador de discordias”. Sepúlveda caracterizaba a los indígenas como salvajes y bárbaros, para calificarlos con esta argumentación, apoyándose en Aristóteles, de seres sin derecho y convertir su suelo en objeto de una toma libre de la tierra: «[...] se pretendía que los indios eran fetichistas, que practicaban el sacrificio humano, que eran caníbales y criminales de toda índole».<sup>60</sup>

«[...] un caballo que nace en un establo no es una vaca. Un judío que nace en Alemania sigue sin ser alemán; sigue siendo judío».<sup>61</sup>

Asimismo, la caracterización de un determinado tipo de naturaleza para un grupo humano, no únicamente se asume sobre conjuntos amplios, también, como era esperable, la historia nos ha enseñado como una consideración negativa de esta naturaleza puede generarse al considerar grupos aislados o pequeños, como ocurrió con los esquimales de Groenlandia:

Son astutos, sensuales, ingratos, empecinados e insensibles, y gran parte de su afecto por los niños puede imputarse a motivos puramente egoístas. Devoran los alimentos más repugnantes sin limpiarlos ni cocinarlos, y no parecen pensar en otra cosa que en la satisfacción de las necesidades del momento... Sus facultades mentales se caracterizan, desde la niñez hasta la vejez, por un infantilismo constante. [...] Quizá no exista ninguna nación que los iguale en voracidad, egoísmo e ingratitud.<sup>62</sup>

Se puede apreciar que existe una línea semejante a la de Thomas Hobbes, una línea seguida por muchos y que materializó el afamado médico estadounidense Samuel George Morton (1799-1851), —un erudito de las Ciencias Naturales, reconocido racista científico y difusor de poligenismo que se dedicó toda su vida al estudio craneométrico—, al concebir que una tribu caucásica de bandidos de hace más de un siglo, podía mejorar sus «problemas» innatos, al sufrir una clase de enajenación de manera que «bajo la influencia de un gobierno justo, sus intuiciones morales adoptarían un aspecto mucho más estimable»,<sup>63</sup> lo que constituye una crítica semejante a la de la falta de un leviatán, y vuelve a traer a colación el estatalismo y la civilización.

---

<sup>60</sup> Schmitt, 2010, p. 87-88.

<sup>61</sup> Citado de Hilberg, 2005, p. 36.

<sup>62</sup> Morton, 1839, p. 54.

<sup>63</sup> Morton, 1839, p. 9.



Y viendo que los relatos sobre la naturaleza humana han contextualizado casi todo lo posible sobre grupos humanos por su procedencia, no resultará extraño contemplar las afecciones sobre determinadas profesiones. La figura isabelina-jacobina shakesperiana de Jack Cade, hacia 1594, caracterizó en la segunda parte del Rey Enrique VI, un curioso sentimiento, mediante una famosísima sentencia, al manifestar, mientras hablan de construir un mundo mejor, lo siguiente: «Mataremos a todos los abogados».<sup>64</sup> Por otra parte, si no es extraño atribuirle un estatus particular a la naturaleza de los abogados, tampoco resultará extraño observar cuando estos relatos sobre lo innato alcanzan a las personas por su clase social. Examinando un ejemplo dentro de la obra *No está en los genes*, de Lewontin, Rose y Kamin sobre la famosa novela de Charles Dickens *Oliver Twist*, se establece de una manera tácita una idea subyacente sobre la existencia intransformable de la idiosincrasia de los «rateros», aquellos niños que fueron utilizados para cometer delitos, además de ser trabajadores infantiles, identificados por las clases acomodadas como los males sociales de la época. Cuando Oliver Twist, el protagonista de la novela a la que él da nombre, se encuentra en su camino a Londres al joven Jack Dawkins, éste habla a Twist en los siguientes términos: «Debo estar en Londres esta noche [...] y conozco a un respetable (sic) viejo callero (sic) como (sic) vive allí, nesdara (sic) pensión pornada (sic)».<sup>65</sup> Jack Dawkins es un carterista de diez años sin familia ni educación que se rodea de criminales y del lumpenproletariado londinense, lo que hoy sería caracterizado como un miembro de una clase baja o simplemente un «ratero». Como se entiende por su forma de expresarse, llena de incorrecciones, Dawkins posee una naturaleza errada y maleducada, mientras que los modales de Twist, siguiendo a los autores de *No está en los genes*, son «gentiles y su modo de hablar, perfecto». ¿Cómo es posible que aunque el protagonista, Oliver Twist, haya sido criado en degradantes instituciones británicas su naturaleza humana sea, sin embargo, diferente? Obviamente al común de los lectores se le pasa por alto, por darlo por hecho, que el novelista ha presupuesto la existencia de una naturaleza humana innata, definida e inamovible.

---

<sup>64</sup> Shakespeare, 1594/1986, Parte 2, Acto IV, Escena II, p. 734. En varias ediciones, incluida la utilizada, la sentencia textual es referida como «La primera cosa que tenemos que hacer es matar a todas las gentes de ley»; sin embargo, la tradición nos obliga a referenciar la pieza dramática tal y como la historia la ha hecho persistir. Dicha sentencia de Cade se produce en un contexto en el que él hipotetiza sobre lo que hará al llegar a ser rey.

<sup>65</sup> Donde quiere leerse: «Debo estar en Londres esta noche [...] y conozco a un respetable viejo caballero que vive allí y que os dará alojamiento por nada», Lewontin, Rose y Kamin, 1984/1996, p. 29-30. En el original en inglés puede leerse, plagado de errores: «I've got to be in London tonight and I know a 'spectable (sic) old genelman (sic) as (sic) lives there, wot'll (sic) give you lodgings for nothink (sic)».

Como hemos observado en esta última parte, durante épocas muy diferenciadas, la idea que se ha sostenido sobre la naturaleza humana ha venido a funcionar como un mecanismo explicativo, en ocasiones explícito y en ocasiones, como en la obra *Oliver Twist*, tácito. ¿Qué implica el concepto de naturaleza humana hoy? Debido a la alta diversidad de perspectivas desde las que se aborda, su alcance es enorme, pero el concepto de «naturaleza humana», como tal, recibe generalmente un enfoque otorgado por la biología evolutiva y por la Revolución Cognitiva (esta segunda naciente en los años cincuenta del siglo XX),<sup>66</sup> justo el enfoque que ha tomado Pinker.<sup>67</sup> Ambas, probablemente condicionadas por las perspectivas hobbesianas del siglo XVII respecto a la organización social, las implicaciones jurídico-políticas, la civilización y la industrialización, y el acceso a la cultura respecto a las consideraciones morales sobre grandes grupos humanos, y condicionadas también por las perspectivas cartesianas en lo que respecta a la reificación de la razón, enfocan los actuales «límites» de la naturaleza humana dentro del biologicismo y el cognitivismo, proponiendo la existencia de una visión original del hombre innatista y socialmente negativa.

El concepto de «naturaleza humana», así, tiene un aspecto epistemológico en especial en relación con el estudio cognitivo de la mente, un tinte evolucionista, científicista, esencialista y biologicista, de corte antiidealista, materialista e innatista. De ello se derivan dos supuestos, el primero es que hoy la consideración general de la naturaleza humana evade un problema que durante siglos fue central, el problema que representaban el dualismo o el monismo antropológico, un asunto puramente metafísico que hoy de hecho es criticado únicamente al considerarse bajo la fórmula, atribuida a las ideas de Descartes, de «el fantasma en la máquina».<sup>68</sup> El segundo supuesto de la actual consideración de la naturaleza humana, también relacionado con el Cartesianismo, es que hoy únicamente se «extraen» de Descartes sus presupuestos sobre el innatismo del conocimiento humano, la razón y el científicismo derivado del método, pero se rechaza su dualismo de corte platónico, lo que parece debilitar a los que recogen sus ideas y aplican principios interpretativos a la carta donde muchos eruditos asumen su racionalismo pero no su dualismo.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Término en ocasiones ambiguo y translocable dentro de ideas conceptuales como «ciencia», «inteligencia», «psicología» o «filosofía» cognitiva, véase Pinker, 1997b/2008, p. 42; Pinker, 2003, p. 61, 605-606.

<sup>67</sup> Véase *Miedo y Recelo* en Pinker, 2002b/2003, p. 165-166.

<sup>68</sup> Pinker, 2002b/2003, p. 30-33.

<sup>69</sup> Véase Pinker, 2002b/2003, p. 29-31. Obsérvese el eclecticismo de Pinker al rechazar las implicaciones metafísicas del Fantasma en la Máquina pero alabar la glándula pineal (Pinker, 1997/2008, p. 111).

En cualquier caso, ciñéndonos a Pinker y a la modernidad, el concepto de «naturaleza humana» le sirve a éste para defender aspectos no solo investigativos, sino en general cotidianos relacionados con la vida social de los hombres. Un ejemplo de cómo nuestro autor realiza esta clase de extrapolación puede verse en cómo analiza el lenguaje y la mente. Pinker considera que una de las propiedades de la mente es que ha generado evolutivamente un lenguaje con infinitas posibilidades. De este modo, realiza un paralelismo entre la genética y la mente, ya que la genética es considerada como un sistema discreto cuyas propiedades son prácticamente inagotables. Si pensamos en el lenguaje, observamos que la capacidad de reacción de una lengua es infinita, de manera que, si por ejemplo, interrumpimos a alguien mientras habla, existen como promedio 10 palabras susceptibles de ser utilizadas para continuar la sentencia interrumpida, de modo que «la cantidad de frases que esa persona podría producir y entender sería como mínimo de  $10^{20}$ », dice Pinker en *El instinto del lenguaje*. Pinker intenta con este tipo de ejemplos demostrar la imposibilidad de memorizar todo tipo de respuestas ante un corte, ejemplificando según sus ideas que el lenguaje es un sistema combinatorio discrecional, ya que es capaz de generar más respuestas de las que solo mediante el aprendizaje un hombre letrado podría conocer, lo que se opone a los finitos sistemas de fusión que suponen que el aprendizaje por si solo puede generar infinitas respuestas ante situaciones.<sup>70</sup> Esta reflexión, por cierto, nos enseña la clase de pensamiento que emanando de la Epistemología nos acerca a la naturaleza humana.

Pinker, en base a ejercicios mentales como el recién mencionado, ha enfatizado su discurso sobre dos aspectos clave a la hora de explicar la esencia humana, la mente y el lenguaje. A partir de ellos, Pinker ha ofrecido una explicación holística sobre la conducta y todo lo que de ella se deriva, cuestiones tales como la política o la violencia, temas desde los que a su vez emergen ideas como la igualdad, el progreso, la agresividad, el sentido común, la deshumanización, el nihilismo, el ascetismo, el feminismo o la religión. De este modo, llegamos a un punto crucial para entender el objeto material en su contexto y la importancia de Steven Pinker como un psicólogo evolutivo en el panorama académico contemporáneo. Pinker no únicamente representa una corriente, una mera línea de investigación abierta o la tendencia del momento, sino que es uno de los representantes más influyentes de una nueva pero latente ola de pensamiento que, como dijimos, nació aproximadamente en la década de

---

<sup>70</sup> Pinker, 1994/2001, p. 90.

los cincuenta el pasado siglo a través de la Revolución cognitiva, la lingüística de Chomsky y del biologismo de Trivers, Wilson y Dawkins entre otros. Una perspectiva general que hoy comúnmente domina y moderniza el panorama internacional de las concepciones que se generan alrededor de la naturaleza humana, un panorama que el profesor de Filosofía de la Universidad de Connecticut Joel J. Kupperman denominó como propio de los «ecos del darwinismo».<sup>71</sup> A través de la esencia del concepto de «naturaleza humana», Pinker ha trabajado arduamente desde 1977 abordando cuestiones relacionadas con la cognición y del diseño de la mente a partir de la visión que le aporta la «nueva» biología evolutiva desde aproximadamente las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XX.

---

<sup>71</sup> Véase *Hobbes (and some Darwinian echoes)*, Cap. 8, p. 99-112 y *Human Nature in Philosophy and in everyday thought*, Cap. 15, p. 189-196 en Kupperman, 2010; y *Darwin and some biological successors*, Cap. 9, p. 141-166, en Loptson, 2006.

## IV

### OBJETO FORMAL: PERSPECTIVA DESDE LA QUE STEVEN PINKER ABORDA EL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA



[...] y al hombre, como imagen de Dios y señor de las criaturas,  
le asignó un puesto en el que le es posible colmar el sentido  
de su vida cumpliendo las tareas que se le han señalado.  
—Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 1933<sup>72</sup>

Como una tarea propia del hombre, tal y como reseña Eichrodt, se ha observado que el número de perspectivas desde las que es posible analizar el concepto de naturaleza humana es amplísimo. Asimismo, se ha observado en el estado de la cuestión que considerar que existen características innatistas, y atribuírselas a grupos humanos, puede llegar a resultar un tipo de análisis grosero y desajustado en ciertas circunstancias. Esta es la impresión que hoy nos ofrecen las posturas de Thomas Hobbes sobre los hombres pre-civilizados, de Paul Pierre Broca sobre la intelignecia, de Samuel George Morton sobre el Poligenismo, de Juan Ginés de Sepúlveda o William Stanton sobre la significación «racial» del origen étnico, o de Charles Dickens sobre la naturaleza de las clases sociales. Tales posturas nos parecen arcanas y propias de una época diferente, y esta es la razón por la cual la obra de Steven Pinker resulta hoy tan trascendente. Más allá del tinte moral de las atribuciones ideológicas que se pueden generar sobre el innatismo (como la etnia, el sexo o la inteligencia), trabajos como el suyo han reabierto un debate necesario. sobre los matices ideales que acompañan al concepto «naturaleza humana». Dichos matices hoy se abordan a través de una visión evolutiva, una fuente de comprensión que Pinker comparte desde la Psicología evolucionista, un área surgido hacia 1970 que se apoya en la Biología evolutiva, nacida hacia 1930 y renacida también alrededor de 1970 —nótese que la selección natural emergió entre 1850 y 1860—, y que a través de la Revolución cognitiva de 1957 con Chomsky —donde se incluye la Teoría computacional de la mente de 1961 por Hilary Putnam—, explican formalmente la esencia innata de la mente y el lenguaje, dos realidades desde las que se generan explicaciones sobre la naturaleza humana susceptibles de ser analizadas.

Existe, sin embargo, una importante diferencia de matiz a la que resulta necesario aproximarse para esclarecer el objeto formal. Esta diferencia de matiz se refiere a la distinción que se establece entre la psicología «evolutiva» y la psicología «evolucionista»,

---

<sup>72</sup> En Eichrodt, 1975, vol. 2, p. 179.

áreas que pueden resultar confusas dada la polisemia de los adjetivos. La «psicología evolutiva» es ocasionalmente llamada «psicología del desarrollo humano»; recoge este nombre por ser precisamente el desarrollo del hombre su objeto de interés, un desarrollo que transcurre dentro de su vida individual, como por ejemplo el paso de la infancia a la edad adulta. Mientras, la «psicología evolucionista», por su parte, aborda las condiciones psicológicas desde el punto de vista ancestral del grupo, una clase de desarrollo a largo plazo, colectivo y hereditario, de los hombres dentro de la evolución de una especie. La Psicología evolucionista, así vista, es una versión más amplia de la evolutiva, ya que al operar sobre la conducta social de la especie al completo aborda tanto el cambio producto del desarrollo humano en los individuos particulares, como las consecuentes características para una especie que se desarrolla en el tiempo. El nacimiento de esta rama de conocimiento, sin embargo, no es tan antiguo como podría creerse. Debido a la ausencia del papel de la herencia genética a través de las generaciones en la obra del precursor del evolucionismo, resulta complicado hablar de Darwin y de la psicología. El nacimiento de este área que es la especialidad de Pinker habitualmente es colocado en los años setenta del pasado siglo, precisamente cuando comienza la producción de Pinker, que es uno de sus adalides. Fue en ese momento en el que el grupo de términos se mencionó por primera vez asociado a su significado actual. La primera mención escrita de la que tenemos constancia de una forma moderna se produjo en un artículo que el historiador de la Biología Michael T. Ghiselin publicó en 1973, en la revista *Science*, bajo el revelador título de *Darwin y la Psicología evolucionista: Darwin inició una radical nueva manera de estudiar el comportamiento* (Darwin and Evolutionary Psychology: Darwin initiated a radically new way of studying behavior).

Este área de estudio propio de la Psicología es una derivación directa de la Biología evolutiva, un campo de la Biología que se encarga de los cambios experimentados por una especie a través del tiempo, donde los procesos mentales de sus miembros, así como los cambios psíquicos del pensamiento y los propiamente materiales del cerebro, son explicados en base a la interpretación darwinista de la evolución biológica. Su foco de interés, como una disciplina teórica que es, emana del cambio y de las raíces del desarrollo psicológico de una especie, un cambio que supuestamente genera aspectos tan diversos como la política, la estética, la cultura o la justicia.



El enfoque moderno de la psicología evolucionista, que a su vez subsume la biología evolutiva, considera la existencia de una psicología propia del individuo y del desarrollo de la condición humana. La asociación entre el desarrollo evolutivo individual (principalmente el mental) dentro de la biología evolutiva ancla sus raíces en la Teoría constructivista del aprendizaje (o «perspectiva constructivista» en términos generales) que inauguró el psicólogo y biólogo suizo Jean Piaget (1896-1980), quien publicó en 1947 su obra *La psicología de la inteligencia*, donde exponía la existencia de una lógica innata que, como un mecanismo propiamente humano, capacita al hombre para operar con el ambiente equilibrando procesos cognitivos generalmente abstractos que desempeñaban un papel esencial para la adaptación.<sup>73</sup>

La obra de Piaget y su Teoría constructivista del aprendizaje constituyeron el armazón explicativo del desarrollo de la inteligencia de los niños para la epistemología genética y para la Psicología evolutiva, lo que a su vez sería la base conceptual de la Psicología evolucionista. Pero Piaget no estuvo solo en tal empresa, el psicólogo ruso de origen judío Lev Vygotsky (1896-1934) también tiene el honor —con ciertas diferencias— de ser uno de los primeros desarrolladores de esta Teoría constructivista del aprendizaje, en especial con la publicación de su obra de 1934 *Pensamiento y lenguaje*. La actual psicología evolutiva, sin embargo, no recoge un tipo de pensamiento propio de la Teoría constructivista del aprendizaje. Existe una gran amalgama de enfoques que hoy en día se ven capaces de ofrecer una explicación holística sobre la mente, como el enfoque conductista, el emergentista, el conexionista, el empirista o el propio enfoque modularista y computacional de Pinker y de otros psicólogos evolutivos del momento están logrando imponer sobre el constructivismo.

Piaget utilizaba un método de análisis, dentro de su enfoque constructivista, basado en el descubrimiento de los distintos tipos de conocimiento a partir de las formas elementales que el niño desarrollaba durante el aprendizaje, reconociendo en estas formas elementales «un paralelismo funcional entre los procesos implicados en la adaptación biológica de lo orgánico, el desarrollo individual de la inteligencia y el proceso del conocimiento científico

---

<sup>73</sup> Piaget, 1947/1999, Cap. 1. Para la adicción de la genética sobre la conducta, sobre la construcción que un sujeto es capaz de hacer partiendo de una lógica innata, véase Piaget, 1950.

[...] la continuidad funcional que, de hecho, existe entre la vida y el pensamiento».<sup>74</sup> Este paralelismo entre la adaptación y el desarrollo necesita remontarse a la génesis del individuo, al niño, en varios sentidos para poder captar el devenir de una construcción indefinida que se manifiesta en la continuidad funcional «entre la vida y el pensamiento». El problema, no obstante, al que se enfrenta actualmente el marco de aproximación teórico constructivista es, más allá del paralelismo entre adaptación y desarrollo, a cómo se produce el incremento del conocimiento, la evolución desde un conocimiento más pobre a otro más rico en comprensión y en extensión, y al aumento de la complejidad del mismo:

El hecho de que supone siempre una elaboración de formas nuevas desde formas precedentes, lo que quiere decir, en efecto, que las formas de conocimiento ni están preformadas internamente, porque deben crearse, inventarse; ni son una copia del exterior, porque necesariamente median el conocimiento del objeto enriqueciéndolo.<sup>75</sup>

Siguiendo los principios básicos del constructivismo de Piaget, el sujeto, para conocer, no sólo percibe pasivamente y reacciona, sino que actúa sobre los objetos al combinar los elementos subjetivos y objetivos que serán su fuente de conocimiento y generarán un proceso de adaptación, cambios útiles para la supervivencia y la reproducción, especialmente a través de un proceso de organización interno mediante el que dichos cambios se quedan integrados internamente a través de la asimilación. La asimilación es, por lo tanto y así vista, un proceso concomitante de acomodación donde las formas innatas se adaptan a las características del estímulo. La idea constructivista es que hay un juego sucesivo de «centraciones» (predominio de la asimilación) y «descentraciones» (predominio de la acomodación) por la que el sujeto asimila el objeto, particularmente al repetir y generalizar patrones de conducta al interactuar con el medio. El desarrollo del conocimiento, bajo las consideraciones de Piaget, es visto como un proceso de desarrollo intelectual de naturaleza endógena que implica la construcción individual de las formas psicológicas universales que evolucionan con relativa independencia del medio. Un proceso que implica una gradual apertura,<sup>76</sup> desde un sujeto originariamente «egocéntrico» hacia una progresiva «socialización» de su pensamiento, es decir, un desarrollo evolutivo de dentro afuera.

---

<sup>74</sup> Gutiérrez Martínez, 2005, p. 67.

<sup>75</sup> Gutiérrez Martínez, 2005, p. 68.

<sup>76</sup> Sobre el concepto de «apertura» véase Gehlen, 1993, p. 33, 68-75. Un concepto relacionado en Cassirer es el de «sentido», véase Cassirer, 1968, p. 64.

Estas son muy buenas bases para comprender la filosofía que se esconde tras la psicología de Pinker. Lev Vygotsky, por su parte, es un constructivista con connotaciones diferenciadas a las de Piaget. Mientras Piaget concebía el conocimiento como la asimilación de la experiencia en los esquemas cognitivos previos, afirmando el papel activo del individuo en la construcción, Vygotsky sostenía que los procesos psicológicos superiores y el funcionamiento cognitivo sólo podían comprenderse a través del análisis de sus procesos de formación, de su «historia», poniendo el énfasis en la génesis social ya que «la cultura amplifica y potencia “artificialmente” los recursos cognitivos y conductuales proporcionados “naturalmente” por la dotación biológica».<sup>77</sup> De manera que bajo el amparo de las ideas de Vygotsky, toda función cognitiva aparece primero a nivel social y posteriormente a nivel individual.

Pero el paradigma constructivista de Piaget, Vygotsky y otros, únicamente sirvió como contrapunto para lo que se denominaría la Revolución cognitiva. El paradigma constructivista estuvo vigente durante gran parte del siglo XX hasta que la Psicología evolutiva generó un cambio en parte impulsado por esta Revolución cognitiva, principalmente a través de Chomsky en 1957 y las posteriores aportaciones de Jerry Fodor y por la Psicología evolutiva (con autores como Pinker) en la década de 1970. La Revolución cognitiva le sirve a la Psicología evolucionista para apoyar sus explicaciones en el desarrollo evolutivo de las capacidades cognitivas, y junto con la Teoría computacional de la mente, son el soporte de las explicaciones que puede ofrecer el evolucionismo psicológico como un marco analítico desde el que considerar al individuo que pertenece a una especie.

De este modo, la Revolución cognitiva como un movimiento histórico, la Teoría computacional de la mente como su principal herramienta, y la Psicología evolucionista como una parte que explica los aspectos conductuales de la Biología evolutiva, constituyen los pilares, de corte neodarwinista, y los presupuestos generales necesarios para configurar un marco explicativo sobre la antropología humana y en especial el papel que dentro de ella desempeñan la conducta, la adaptación, los instintos y la plasticidad. Todos estos marcos se caracterizan porque pertenecen a una *gestalt* evolucionista que ha definido toda una filosofía

---

<sup>77</sup> Gutiérrez Martínez, 2005, p. 93.

del hombre en una época moderna afectando a entradas de diccionario, líneas académicas de investigación abiertas, un fuerte impacto en entidades divulgativas o los libros de texto de historia de una institución educativa cualquiera. Esta *gestalt*, grosso modo, nos indica que los seres vivos son el resultado de un desarrollo gradual generado por complejos procesos *naturales* como la genética, la ecología y la biología molecular, y es la base psicológica del evolucionismo hoy en día.<sup>78</sup>

Siguiendo directamente al fundador de la teoría evolutiva más aceptada y difundida, Charles Darwin, el desarrollo a través de la selección natural nos proporciona una explicación causal, científica, y relativa al diseño de los organismos vivos, donde se considera que éstos se perfeccionan biológica y gradualmente desde un estado a otro diferente a través del tiempo, partiendo de un antepasado común, diversificándose según sus hábitos y desplegando nuevas facultades. Todos estos procesos pueden ser racionalizados por medio de la construcción de unas leyes naturales que, históricamente, fueron sintetizadas por Darwin y otros naturalistas, y que fueron publicadas por primera vez en 1859.<sup>79</sup> En su libro de 1871, *La descendencia del hombre*, Darwin amplió la teoría de la evolución por medio de la selección natural de los organismos a los hombres basándose en la recopilación sistemática y organizada de observaciones que incluían el estudio comparativo de los organismos vivos, su distribución geográfica y el análisis de restos fósiles de especímenes extintos.<sup>80</sup>

Posteriormente, el biólogo evolutivo alemán Ernst Walter Mayr (1904-2005), uno de los impulsores de la síntesis que supuso el neodarwinismo (la conjunción del evolucionismo clásico de Darwin y la genética), definió cinco teorías dentro de la obra de Darwin *El origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida* (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the

---

<sup>78</sup> Véase Hodge y Radick, 2003; Croll, 1890.

<sup>79</sup> Al decir que fueron «sintetizadas por Darwin y otros naturalistas» véase Darwin, 1958, p. 120 para la influencia de R. Malthus; y p. 121 ff. para la de Wallace. Debido a la naturaleza compiladora de *El origen de las especies* —que parte del material empírico para el «gran argumento» recogido en la expedición del bergantín de clase Cherokee HMS Beagle entre 1831 y 1836—, se perciben ideas antiguas aplicadas al naturalismo de su época como las de su abuelo Erasmus Darwin (1731-1802), quien publicó *Zoonomía o las leyes de la vida orgánica* (1794) donde —adelantándose a Lamarck— propuso una teoría de la transmutación de las formas vitales, o las ideas de sus coetáneos Herbert Spencer y Francis Galton; o las de Anaxímenes y Anaximandro, Platón y Aristóteles, autores que estudiaron el sistema solar (XVI, XVII y XVIII), o Leibniz sobre la causalidad, en relación con la idea de «evolución», Mora, 1994, Vol. 2, p. 1159.

<sup>80</sup> Ayala, 2007, p. 20.

Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, título de la primera edición): la evolución, el origen común de todos los organismos, la diversificación de especies, el gradualismo y la selección natural —donde se podrían añadir: la selección sexual, la pangénesis, el efecto del uso y desuso, y la divergencia de caracteres—. <sup>81</sup>

Varias de estas ideas, en una época postrenacentista, tenían un claro precedente en una primera teoría general de la evolución presentada por el naturalista francés Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), quien en su obra *Filosofía zoológica* (1809) afirmó que los organismos:

A través de eones de tiempo pasaban desde formas inferiores a superiores, un proceso todavía en curso, que siempre culmina en los seres humanos. Los antepasados remotos fueron los gusanos y otras criaturas inferiores, las cuales evolucionan de forma gradual en organismos más y más avanzados. <sup>82</sup>

La fuerza de la teoría de la herencia de los caracteres adquiridos de Lamarck radicaba en el tratamiento de su «filosofía», y utilizamos la palabra «filosofía» en un sentido distinto del habitual. Los términos calificados como científicos, tal y como lo es el de «evolución», acostumbran a acompañarse de ideas asumidas tales como la competitividad y la herencia en el caso que nos ocupa. Específicamente, esta filosofía de la evolución se ve como la clarificación del tejido conceptual que subyace para para ella como ciencia, la «filosofía» o «metafísica» de una consideración alargada en el tiempo, donde la cuestión «hereditaria» exigía ocuparse de las propiedades de las entidades (las especies, su «naturaleza» y función), sus relaciones (la selección natural) y su causalidad (la evolución), siendo éstas definidas a través de un patrón encargado de explicar la naturaleza de los hombres de manera que:

Sabemos que cualquier ciencia debe tener su filosofía y que sólo por ese camino hace progresos reales. Los naturalistas gastarán vanamente su tiempo describiendo nuevas especies, captando nuevos matices, todas las pequeñas particularidades de sus variaciones para agrandar la inmensa lista de las especies inscritas [...] Si la filosofía de la ciencia se descuida, sus progresos no serán reales y la obra entera quedará imperfecta. <sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Mayr, 1992, p. 48-49. Por otra parte el filósofo de la ciencia inglés Michael Ruse, distingue en la obra tres características: la evolución como un hecho, el patrón evolutivo (los cambios históricos entre y dentro de las especies), y la teoría de la evolución (la explicación teórica del cambio), véase Ruse, 1983.

<sup>82</sup> Citado de Ayala, 2007, p. 45.

<sup>83</sup> Lamarck, 1809/1910, p. 69-70.

El esquema lamarckiano estaba predestinado a solidificar la base empírica de la Historia Natural. ¿Pero cómo se sostiene tal base? Sin duda mediante mecanismos, y entre todos ellos destaca la selección natural, en cierto sentido una herramienta expositiva también anteriormente recogida (como lo fue la evolución) en la historia del desarrollo y el cambio.<sup>84</sup> De este modo, el enfoque materialista de la explicación darwinista de la evolución se fundamenta en la fuerza conclusiva de la selección natural, una selección que se advierte en la selección artificial resultados observables y manejables.<sup>85</sup> El grupo de términos «selección natural», que articula la práctica totalidad del resto del soporte teórico evolutivo que Pinker y otros psicólogos evolucionistas utilizan, explica de qué modo se dan las adaptaciones y el comportamiento de los organismos, además de expresar cómo una mutación que surge inicialmente en un individuo se puede difundir por medio de la selección artificial (crianza selectiva) hasta un punto en el que dicha mutación o modificación originaria queda fijada en la especie. Esto significa que gracias a la selección natural, los organismos presentan un diseño (órganos y funciones adaptativas) inteligente que no procede de una deidad, sino que «es el resultado de un proceso natural de selección que fomenta la adaptación de los organismos a sus entornos [materiales]»,<sup>86</sup> dibujando variaciones beneficiosas para aumentar la probabilidad de supervivencia.<sup>87</sup> Vemos aquí de nuevo uno de los significados latentes que conlleva la idea de «evolución», la idea subyacente de la tendencia a la perfección:

Siendo escrutado cada día y cada hora, en todo el mundo, cada variación, incluso el más mínimo rechazo de lo que es malo, preserva y añade todo lo que es bueno trabajando silenciosa e insensiblemente, donde y cuando se presenta la oportunidad, en la mejora de cada ser orgánico en relación con sus condiciones de vida orgánicas e inorgánicas.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> La concepción de un mecanismo semejante a la selección natural es antigua. Sobre Empédocles véase *Acerca de la naturaleza* en Bernabé, 1988, p. 212-234; y Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, Fr. 352-356, p. 383-385. Sobre Lucrecio véase Lucretius, 1963, Lib. V. Y sobre Aristóteles véanse Lear, 1988, p. 38 y Henry, 2006, p. 425-455.

<sup>85</sup> La comparación entre selección natural y selección artificial (o crianza selectiva —ocasionalmente «selección innatural»—) puede verse en la discusión sobre la cría selectiva y la domesticación de palomas, gatos, vacas y perros, donde Darwin utiliza la selección artificial para demostrar (al equipararla) la selección natural, de manera que la primera puede ser apreciada en el tiempo presente, mientras la segunda no. Así, la selección artificial introduce y apoya a la natural, Darwin, 1859/1921, Vol. 1, Cap. 1; para la domesticación de plantas véase Purugganan y Fuller, 2009.

<sup>86</sup> Ayala, 2007, p. 51.

<sup>87</sup> Esta idea es el origen de la eugenesia moderna, parte del darwinismo social, donde se reifica el «éxito evolutivo»: las variaciones desfavorables son eliminadas al extinguirse los individuos que las portaban y no dejar descendencia.

<sup>88</sup> Darwin, 1859/1964, p. 63. En el original inglés: «is daily and hourly scrutinizing, throughout the world, every variation, even the slightest rejecting that which is bad, preserving and adding up all that is good silently and insensibly working, whenever and wherever opportunity offers, at the improvement of each organic being in relation to its organic and inorganic conditions of life».

¿Cómo se justifica esta idea que nos indica que la evolución, a través de la selección natural, elimina lo perjudicial y hace pervivir lo beneficioso? Sin duda eliminando el *esencialismo* antropológico que nos indica que el hombre en sí es una finalidad. El azar, la competitividad y la variabilidad del evolucionismo sobre organismos como los animales, las plantas y los hombres, y que sugería que la existencia surgía «de golpe y de una vez para siempre», se sustituyó por el ideal darwinista de que los organismos devienen acumulativamente impulsados por «el éxito reproductivo de los individuos con elaboraciones cada vez más complejas».<sup>89</sup> De este modo vemos que los organismos, bajo el marco evolutivo que se toma como modelo para la Psicología evolucionista, tienden a la perfección precisamente por: la desaparición de gran parte de los miembros al desecharse cambios no beneficiosos; la accidentalidad, ya que no son organismos cerrados y esenciales, sino que acumulan variaciones que incrementan las probabilidades de supervivencia y procreación; y por una complejidad que con el paso del tiempo se traspasa, por ejemplo con unos mayores niveles de abstracción mental.

Esta eliminación del esencialismo responde en gran medida al adaptacionismo. Éste puede concebirse como una forma de estrategia que un organismo lleva a cabo con el fin de ajustarse a su entorno, aunque en el particular caso del ser humano, podría decirse que se trata de un proceso por el que el hombre adapta su entorno a él. El adaptacionismo es una estrategia que incluye el azar, un proceso casual imprevisto que se debe a dos razones, una es que los entornos se modifican continuamente haciendo que los procesos de adaptación nunca dejan de acontecer, de manera que la selección natural nunca deja de operar, eligiendo combinaciones con sentido; y una segunda razón responde a que la adaptación hace persistentes las variaciones seleccionadas para la supervivencia que dependen del aleatorio proceso de «mutación», un cambio en la información genética de un ser vivo no orientado e independiente de beneficios y perjuicios,<sup>90</sup> un cambio necesario debido a que «sin mutaciones hereditarias, la evolución no podría tener lugar, ya que no habría variaciones que pudieran ser transmitidas de manera diferenciada de una a otra generación», si bien «sin selección natural, el proceso de mutación produciría desorganización y extinción, porque la mayoría de las

---

<sup>89</sup> Ayala, 2007, p. 52. Véase también que en palabras de Ayala, Darwin logró «la revolución copernicana al extender a la biología la noción de naturaleza como un sistema de materia en movimiento que la razón humana puede explicar sin recurrir a agentes extranaturales», Ayala, 2007, p. 56.

<sup>90</sup> Ayala, 2007, p. 67.

mutaciones son desventajosas».<sup>91</sup> De este modo, tanto con el azar producto del entorno como con el azar producto de las mutaciones, las combinaciones adaptativas acaban por constituir nuevos niveles de organización donde «el cambio evolutivo a través del tiempo y la diversificación evolutiva (la multiplicación de las especies) no los provoca directamente la selección natural, pero a menudo son consecuencias de ésta al fomentar la adaptación a diversos entornos» en base al diseño —cabría añadir— orgánico.<sup>92</sup>

Esta base de la gran complejidad en los niveles organizativos, principalmente cerebrales, es el punto de inflexión para Pinker y otros neodarwinistas modernos que les permite justificar el movimiento cultural que supuso la Revolución cognitiva, y que vino a significar el paso de un enfoque conductista de la mente hacia uno computacional de corte cognitivo y lingüístico, que se apoya en la psicología evolucionista y en los principios de la Biología evolutiva. Dicho enfoque, el computacional, no podría, tratándolo justamente, ser reducido a una única autoría, si bien tradicionalmente su origen se le atribuye a la afamada obra de Noam Chomsky, *Est. sintácticas* de 1957. El cambio paradigmático entre el conductismo y la computación también fue formalmente orientado por el prolífico filósofo y matemático estadounidense Hilary Putnam, quien bajo el nombre de *Computational Theory of Mind* (CTM) puso en marcha un definitivo planteamiento computacional, y fue también notablemente desarrollado por el filósofo y psicolingüista Jerry Fodor, considerado en ocasiones el fundador del modularismo moderno.<sup>93</sup>

La perspectiva computacional parte desde un consorcio interdisciplinar dentro de las Ciencias Sociales, especialmente la Psicología, y las Humanidades, especialmente la Lingüística, bajo bases teóricas analíticas que buscaban una fórmula explicativa consistente acerca de la naturaleza de la mente, considerando que mediante el progreso investigativo sobre ésta se podrían ofrecer explicaciones acerca de conductas humanas como la creación, la

---

<sup>91</sup> Ayala, 2007, p. 85. Sobre el finalismo de la evolución, un asunto cuyas opiniones difieren enormemente, nótese que algunos biólogos sostienen que la selección natural es direccional (y su finalidad es ajustarse al medio), mientras que la aleatoriedad de las mutaciones no es finalista. Sin embargo, en Ayala, 2007, p. 78 puede leerse que «la selección natural no tiene previsión, ni opera de acuerdo a un plan preconcebido. Se trata de un proceso natural, que resulta de las propiedades interactivas de entramados físicos, químicos y biológicos».

<sup>92</sup> Ayala, 2007, p. 63.

<sup>93</sup> La Teoría fue propuesta en *Brains and Behavior*. Véase Putnam, 1961; véase también Lucas, 1961, como co-fundador de la teoría. Véase también Pinker, 1997b/2008, p. 43 para una explicación; y Fodor, 1975, 1980, 1987, 1993 como seguidor de la teoría.



política o la maldad. La computación, como modelo naturalista que es, coloca su énfasis en la racionalización y la sistematización de la información y el conocimiento, y se contrapone al conductismo al rechazar la primacía de los estímulos, el condicionamiento y la labor operativa del entorno social. Siguiendo los pasos teóricos del movimiento, la mente está equipada por un conjunto de herramientas especializadas o módulos que, como otras partes del cuerpo humano, son el resultado más «lógico» de un proceso evolutivo que las ha producido tras un largo período temporal. Así, el lenguaje y la mente, entre otros acontecimientos como el pensamiento y la inteligencia, constituyen una adaptación biológica modelada por la selección natural y asociada a la capacidad intelectual humana. Las ideas de Chomsky de 1957 nos indican que el «esquematismo innato» es el único y más significativo mecanismo válido para explicar el estado inicial de un organismo, el niño, al adquirir una lengua.<sup>94</sup> Sus ideas nos condujeron hacia una orientación psicológica que se veía capaz de trabajar de forma aislada, únicamente desde una perspectiva fuerte de las ciencias humanas, de manera que la Psicología podía resolver los problemas de la lingüística, la adquisición de ideas y del lenguaje y la cognición.

Un refuerzo a este primer impulso lo impuso Hilary Putnam con su Teoría computacional de la mente en su discurso de 1961 *Brains and Behavior* (Cerebros y comportamiento), donde defendió que los estados mentales eran sostenidos por representaciones que tenían propiedades semánticas y sintácticas, lo que, aunque pareciera una cuestión sencilla, cambiaba el modo de comprensión de la «conducta» indicando que la mente funciona como un sistema de procesamiento donde la semántica estaba atada a la sintaxis, principalmente debido a que la segunda, la sintaxis, establece reglas de derivación e inferencia que permiten intuir el «símbolo semántico» requerido por las oraciones que un hablante puede proferir en un momento dado.<sup>95</sup> Metodológicamente hablando, el computacionalismo, como una clase de orientación teórica, determina a partir de estas «propiedades semánticas» qué tipo de experiencia es significativa para comprender los fenómenos mentales. La perspectiva teórica computacional sostiene de este modo que ordenadores y personas manipulan símbolos y construyen representaciones que son

---

<sup>94</sup> Chomsky, 1957, Cap. 2.

<sup>95</sup> Putnam, 1961; Putnam, 1967; Putnam, 1988. *Cerebros y comportamiento* fue parte de un programa divulgativo de la Asociación Americana por el Avance de la Ciencia pronunciado por Putnam el 27 de diciembre de 1961.

transformados por medio de unas reglas, reglas propias del armamento físico informático para los sistemas de computación no humanos, y del cerebro para los humanos. Una derivación consustancial del científicismo ateísta de Pinker nos enseña respecto al sistema computacional humano que «la mente es lo que el cerebro hace», y que el cerebro actúa, o mejor, funciona, procesando la información y pensando como un modo de computar, de lo que se asume que la mente en toda su abstracción y aún directamente *derivada* del cerebro, está organizada en módulos que sirven de reglas para el conjunto unitario «mente».<sup>96</sup>

Las implicaciones de la teoría, como se observa, son varias, la primera es que la mente humana es vista como un dispositivo que procesa información y actúa, además de manipular, transformar y reelaborar, y que tiene una finalidad práctica adaptativa respecto de su medio natural; la segunda implicación se resume en que los signos lingüísticos y sus combinaciones están más relacionados con elementos innatos que con construcciones, conexiones o necesidades culturales externas al hablante. Esta idea sostiene que la mente únicamente puede considerarse como un sistema de órganos de computación, diseñado gradualmente por la selección natural, para resolver los problemas del modo de vida de un organismo. Esta «filosofía» computacional que contempla a la mente desde la computación y recibe una fuerte influencia originaria del idealismo y el criticismo del filósofo Immanuel Kant (1724-1804), especialmente de sus ideas sobre el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad y de las categorías o conceptos puros del entendimiento, sigue precisamente al filósofo idealista alemán al concebir la mente como algo que está dotado de un esquema mental básico, un andamiaje conceptual innato necesario pero «reducido».<sup>97</sup> El innatismo mental de Kant es sin embargo diferente de otros innatismos «fuertes» como el que sostiene Jerry Fodor, quien ha desarrollado su trabajo bajo su Teoría del Atomismo Informacional, que nos indica que la arquitectura cognitiva contiene conceptos semánticos innatos tales como «pomo de puerta» o «pinzas»,<sup>98</sup> conceptos que sostienen las condiciones suficientes como para hacer caer a los impulsos recibidos por los sentidos dentro de ellos.

---

<sup>96</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 39-43.

<sup>97</sup> Para una completa revisión contemporánea del renacimiento del modularismo cognitivo, o la mente concebida como una composición de módulos computacionales autónomos, véase Chomsky, 1965, 1980, 1981; Fodor, 1983; Liberman, Cooper, Shankweiler, y Studdert-Kennedy, 1967.

<sup>98</sup> Véase Pinker, 2002b/2003, p. 66.

Pero la gran aportación de Fodor no proviene del atomismo, sino de la modularidad de la mente, una idea que sostiene que ésta está compuesta por módulos neuronales innatos que han desarrollado y establecido evolutivamente funciones que el organismo utiliza para operar.<sup>99</sup> El origen de esta visión proviene de uno de los fundadores de la frenología (hoy considerada una pseudociencia), el psicólogo alemán Franz Josef Gall (1758-1828), quien sostuvo que existían funciones localizadas en el cerebro que podían asociarse con precisión (que correspondían) a áreas psíquicas, de manera que la inteligencia, por ejemplo, se encontraba en el lóbulo parietal posterior.<sup>100</sup>

Hoy el modularismo de la arquitectura del sistema cognitivo humano considera que éste se encuentra dividida en diversos órganos mentales o módulos independientes entre sí (módulos dedicados a la percepción, el lenguaje o la capacidad numérica, por ejemplo) utilizando, además, conceptos y postulados procedentes de la biología neodarwinista para llevar a cabo su descripción del origen filogenético de la mente y el lenguaje humanos. De este modo, el intelecto humano se encuentra evolutivamente dotado de un repertorio de nociones innatas tales como el «objeto», el «espacio», el «tiempo» o la «causalidad» que nos son útiles al proporcionar modelos suficientemente aproximados, aunque no exactos, para desenvolvernó dentro de la realidad. En la obra de Pinker *Cómo funciona la mente* (1997), la obra más centrada en el modularismo, encontramos una reveladora apreciación sobre el particular, donde se nos dice que «ante todo, un sistema visual tiene que establecer dónde termina un objeto y dónde empieza el fondo»,<sup>101</sup> —algo semejante a la reflexión del primer Wittgenstein sobre el ojo, un elemento crucial en la visión, presente en ella, que sin embargo no se ve y permanece ausente, de algún modo, en el proceso de lo que puede ser visto— de manera que la dotación evolutiva es la que genera el «repertorio de nociones» necesario para la vida, un repertorio formado por la selección natural y que va más allá de la intuición o de la experiencia, un repertorio que se apoya en bases materiales que centran la fuerza del cerebro de manera que éste sabe de forma innata donde termina el objeto y donde comienza el fondo.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Fodor, 1983; Pylyshyn, 1984; Pinker, 1997b, p. 47-51, 407-410.

<sup>100</sup> Gall, 1835.

<sup>101</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 21.

<sup>102</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 275.

La concepción modularista, así, sostiene que cada módulo ejecuta un determinado tipo de proceso y es el resultado de un proceso filogenético desarrollado para el éxito adaptativo. Mientras que el Empirismo identifica una relación entre el desarrollo y el aprendizaje donde «el desarrollo se reduciría a un incremento meramente cuantitativo del repertorio de respuestas a través de la adquisición (aprendizaje) de nuevas asociaciones y hábitos», para el modularismo el aprendizaje y el desarrollo son elementos independientes donde el segundo «consistiría más bien en un proceso de actualización de las posibilidades endógenas del individuo en el cual el aprendizaje [que] no tendría un papel activo».<sup>103</sup> Este innatismo conceptual del aprendizaje de la interpretación modularista del funcionamiento cognitivo implica una concepción racionalista donde el aparato cognitivo viene innatamente equipado con los dispositivos y el conocimiento básico necesario para una adecuada adaptación, de manera que no requiere de modo especial del concurso de la experiencia o del aprendizaje en interacción con el mundo. Esto significa que existen competencias y propiedades psicológicas nativas que se manifiestan de una forma independientemente del contexto cultural.<sup>104</sup>

Hasta ahora hemos visto un sucinto marco propio de las implicaciones de la Revolución cognitiva de Chomsky y otros, la Teoría computacional de la mente de Putnam y la Teoría del atomismo informacional de Fodor, pero ¿para qué le ha servido todo esto a Pinker, cual es su objetivo y cómo se ha retroalimentado su obra con todas estas teorías? La continuidad de Pinker sobre estas líneas analíticas se debe sin duda a sus objetos de interés, la mente y el lenguaje. Uno de los presupuestos elementales de la Psicología evolucionista y de la Revolución cognitiva es que el aprendizaje es una consecuencia directa de la complejidad evolutiva de la mente, de su funcionalidad y de su capacidad operativa. Otra asunción que se gesta a partir de las teorías radica en que para alcanzar al ser humano, para comprender el significado completo de la antropología humana, necesitamos conocer cómo funciona su mente, y si se puede explicar ésta —y desde ella el lenguaje—, podremos definir las características distintivas de un pensamiento simbólico y abstracto propiamente humano, sus reglas, su origen, su desarrollo y, finalmente, desde este punto, también podríamos definir consistentemente la conducta individual y la naturaleza de la vida social de los hombres.

---

<sup>103</sup> Gutiérrez Martínez, 2005, p. 100, 207.

<sup>104</sup> Gutiérrez Martínez, 2005, p. 281.

Pinker comenzó el análisis del objeto material, la naturaleza humana, a partir del lenguaje.<sup>105</sup> No obstante no podemos obviar que bajo el marco psicológico y cognitivo el análisis del lenguaje prácticamente corresponde al análisis de la mente. Pinker ha centrado su carrera investigativa en el esquema mental innato, y especialmente durante sus principios en el léxico y la sintaxis del lenguaje, que nos señalan los distintos modos en los cuales se puede concebir el mundo. A partir de esta perspectiva, él sostiene que estudiar los aspectos del modo en el cual los niños adquieren el lenguaje, por ejemplo cómo flexionan los verbos, la organización de su léxico o las reglas sintácticas utilizadas, se puede proporcionar una base empírica acerca del funcionamiento de los esquemas cognitivos humanos fundamentales.

Pinker ha introducido un importante matiz sobre la naturaleza humana bajo el análisis lingüístico y ha agregado sobre el mismo un aspecto determinadamente biológico. Una diferencia de sesgo evolutivo que separa la visión de la naturaleza humana que tiene Pinker respecto de la visión mecánica y analítica (cognitivo-lingüística) que sostienen Chomsky, Putnam y Fodor, es el instinto. Siguiéndole, las formas innatas humanas lingüísticas y mentales causan las diferencias a nivel intraindividual, cuando un individuo aprende con más facilidad unas cosas que otras o cuando existen diferencias intelectuales entre individuos como el CI. Las concepciones computacionales del esquema mental innato como la de Pinker sostienen que el pensamiento posee su propio lenguaje, de manera que el mundo no es algo primario, sino que lo es el esquema mental innato que le otorga la forma a éste. Respecto a este innatismo, la diferencia entre la posición de Pinker y la de Chomsky, por ejemplo, es que el psicólogo canadiense trata de sintetizar la Gramática Generativa viéndola como una teoría lingüística que establece la «base común» subyacente de todas las lenguas. Así, Pinker, a diferencia de Chomsky, considera que el lenguaje se convierte en un instinto, para recalcar después su estricto origen genético y biológico.<sup>106</sup> En su primera obra para el público en general, *El instinto del lenguaje*, Pinker señala que:

Algunos científicos cognitivos han definido el lenguaje como una facultad psicológica, un órgano mental, un sistema neural y un módulo computacional. Sin embargo, yo prefiero un término más pintoresco como «instinto», ya que esta palabra transmite la idea de que las personas saben hablar en el mismo sentido en que las arañas saben tejer sus telas.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Pinker, 1979; Pinker, 1981; Pinker, 1984.

<sup>106</sup> Véase Pinker, 1994/2001, p. 102-133, 140-161, 259-263; Pinker, 1997b/2008, p. 51-52, 229-232; 424-426.

<sup>107</sup> Pinker, 1994/2001, p. 18.

Esta diferencia es muy relevante ya que nos acerca a su concepción evolutiva de la naturaleza humana, explicada y expresada a partir de la consideración del lenguaje como un instinto natural que se expresa como una función (la capacidad lingüística propia de la especie), de manera que a través de este «instinto», se explican acontecimientos como la percepción, la conducta o las emociones. El lenguaje, de este modo, es una ventana hacia la naturaleza humana, parafraseando su obra de 1997 *El mundo de las palabras: una introducción a la naturaleza humana*.

Pero el objeto clave que se encuentra al otro lado de la ventana es la mente. De alguna manera, la pregunta por la naturaleza humana es la explicación de cómo funciona la mente. La concepción de Pinker sobre la mente humana es la concepción de una mente computacional, modular y evolucionada. Esto significa que los hombres poseen una mente que opera como un sistema que es el resultado de una compleja evolución biológica a través del diseño que unos genes replicantes han ejercido mediante la selección natural.<sup>108</sup> De este modo, la propia naturaleza de los hombres es abordada mediante concepciones computacionales donde el origen ontogenético de las facultades psicológicas sostiene una concepción a partir de la cual los procesos cognitivos operan sobre «representaciones» de las cosas (símbolos o reglas por ejemplo) y no sobre las cosas mismas. Estas representaciones computan para constituir posteriormente el producto de los procesos de pensamiento, de modo que el sistema puede calificarse como representacional, como un sistema que procesa mecánicamente información y ha sido diseñado para superar objetivos de supervivencia y adaptación.

De este modo, el pensamiento es la expresión dinámica de representaciones internas del mundo externo, y los fenómenos cognitivos pueden ser descritos y explicados por referencia a las representaciones internas y a los procesos que median entre el estímulo y la respuesta. Estos procesos son los mecanismos por los cuales la información se organiza y transforma a través de la selección, codificación y almacenamiento, de manera que «se comprende que cualquier tarea (nivel computacional) puede realizarse en función de distintas representaciones y procesos (nivel algorítmico) y cualquier algoritmo, a su vez, puede

---

<sup>108</sup> La síntesis de esta explicación sobre la biología humana y el análisis cognitivo ha sido llamado en ocasiones la «revolución» de la psicología cognitiva, véase Pinker, 2005b, p. 1.

implementarse en distintos soportes materiales (nivel instrumental)».<sup>109</sup> Tenemos unas especificaciones funcionales fijas del sistema (principios y mecanismos básicos del funcionamiento), como la «arquitectura funcional invariable», y las operaciones a las que se someten la información de entrada (nivel sintáctico) y los contenidos (nivel semántico). Las palabras son así vistas como representaciones de datos en el interior de nuestra cabeza que nos permite descubrir la forma de las representaciones mentales (también llamadas inscripciones simbólicas) y los procesos (denominados ocasionalmente como «demones») que las autorizan:

¿Por qué debemos confiar en la teoría computacional de la mente? Ante todo, porque ha resuelto problemas filosóficos que tenían milenios de antigüedad [...] Generaciones de pensadores se han devanado los sesos buscando una solución al problema de cómo la mente interactúa con la materia. [...] Y entonces, llegaron los ordenadores: desprovistos de toda magia, pedazos de metal plenamente exorcizados, pero que no se podían explicar sin recurrir a todo el léxico formado por las palabras mentalísticas consideradas tabúes por el conductismo.<sup>110</sup>

Por otra parte, siguiendo a Pinker, la mente responde a un diseño para el que ha sido especializada, un diseño que a través de la organización biológica innata que la evolución ha moldeado de forma modular, no la ha condicionado para cumplir un único propósito, sino para llevar a cabo una función original, la de resolver problemas relacionados con las oportunidades reproductivas.<sup>111</sup> Que la mente sea modular significa que sus partes están dedicadas, y léase en «dedicadas» que cada módulo tiene una función para la cual ha sido diseñado. La mente computacional, la mente modular, es un sistema complejo compuesto de multitud de partes, cada una de las cuales puede incluso actuar en contra de otras, por ejemplo, como cuando los lóbulos frontales, con su habilidad para empatizar y anticipar las consecuencias futuras de nuestras decisiones, contrarrestan impulsos egoístas y antisociales.<sup>112</sup> Pinker sostiene que a través del estudio de la modularidad es posible encontrar las características que demuestran que es la naturaleza la que determina nuestras cualidades, ya que éstas están prefijadas mediante los genes, la conducta heredada, las tendencias o el instinto.

---

<sup>109</sup> Gutiérrez Martínez, 2005, p. 143.

<sup>110</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 111-112.

<sup>111</sup> Pinker, 1997b; Pinker, 2005b; Pinker, 2004; Pinker, 1999b.

<sup>112</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 127, 182, 191, 242, 478.

No obstante, el estudio de la modularidad no solo nos permite encontrar las características de nuestras capacidades mentales, sino que nos permite exhibir las razones por las que el desarrollo de la mente ha alcanzado su estatus, y realidades como la conciencia humana han colocado las condiciones necesarias para el surgimiento de una cultura constituyente. De acuerdo con Pinker, los procesos adaptativos que han operado sobre la mente y el cerebro, siguiendo la dirección de la selección natural, han sido capaces de generar una segunda naturaleza de carácter cultural.

Esta concepción de la mente basada en la complejidad del enfoque computacional, modularista y evolutivo, contradijo —en línea con la Revolución cognitiva— los enfoques conductistas y asociacionistas de corte empirista, y en especial las corrientes teóricas epistemológicas conexionistas. El conductismo consideraba la naturaleza de las emociones, los pensamientos y las ideas como el resultado de una conducta moldeable por las condiciones materiales de la vida social cotidiana. El Conexionismo de los psicólogos estadounidenses David Rumelhart (1942-2011) y James McClelland, que surgió en los años ochenta del pasado siglo, sostiene que la conducta emerge desde sistemas computacionales que manejan información local, pero no con el sesgo evolutivo del computacionalismo, debido a que según los presupuestos conexionistas no son las propiedades psicológicas las que emergen de las computacionales, sino las computacionales las que emergen de las psicológicas que a su vez se gestan de la materia cerebral del sistema neurológico, de manera que el papel de la experiencia y el aprendizaje puede sostenerse en la conexión, donde la computación tiene un rol ocupacional pero no determinante. La conducta del modelo conexionista considera la emergencia de la actividad conjunta de distintos elementos esenciales que funcionan en conjunto como procesos derivados de la fuerza entre las unidades, donde el papel de la interacción a distintos niveles hace emerger propiedades que acaban siendo *algo diferente a la suma de las partes*.

Y es precisamente esta diferencia la que hace relevante la interpretación de Pinker sobre la naturaleza humana. Bajo el juego analítico nativista, las concepciones sobre los patrones mentales focalizan el énfasis del innatismo o lo mitigan. Mientras el funcionamiento modular lleva tras de sí todas las propiedades emergentes de la competencia evolutiva: modularidad y computación de la mente; tendencia a la perfección (teleologismo), a la



accidentalidad (un sistema abierto que acumula variaciones) y a la complejidad; y un incremento de conocimiento, de cambios beneficiosos y de organización interna. La concepción conexionista no es el producto de un tipo especial de desarrollo evolutivo, sino del incremento que el desarrollo, mediante la interacción y la combinación de factores como el aprendizaje, el medio y la experiencia, es capaz de producir limitando y precisando el papel del factor innato. Desde el punto de vista modularista, la mente sirve para satisfacer especificaciones, instrucciones, recuerdos y otro tipo de características aventajadas de la especie que constituyen toda una amalgama de funciones culturales que le permiten al hombre mantenerse en la sociedad mediante la optimización de la retroalimentación de información interdependiente.

El lenguaje es visto como una herramienta para controlar el uso del conocimiento dentro de un «nicho cognitivo», de manera que la evolución generó una habilidad especial denominada abstracción metafórica cuya misión era permitir a los organismos cumplir roles dentro de un ecosistema mediante la habilidad, la acción, el razonamiento y la cooperación, a través del desarrollo del conocimiento y del traspaso de información, y la inferencia.<sup>113</sup> Ambos aspectos, la mente y el lenguaje, han dado forma a las capacidades cognitivas y sociales de los actuales seres humanos, y han sustentado su posición en el mundo, una posición a través de la cual equilibran sus propósitos (mediante esferas metafísicas e ideológicas, o la gestión de la natalidad, por ejemplo), desarrollan conocimiento (y lo estabilizan mediante la escritura), potencian la resolución de problemas aplicados, dominan técnicas o controlan el entorno. La mente y el lenguaje se ven así como frutos de la evolución biológica y psicológica, como recursos que, por sus particularidades, son únicamente propios de la naturaleza humana.

---

<sup>113</sup> Pinker y Bloom, 1990; Pinker, 2010; Pinker, 1997b, p. 248-251; Pinker y Jackendoff, 2005; Pinker, 2007c.



## V

### PRIMERA ETAPA DE SU OBRA: LENGUAJE Y COGNICIÓN (1977 - 2001)



La primera parte de la bibliografía de Steven Pinker, entre 1977 y 2001,<sup>114</sup> se centró en la publicación de artículos de investigación científica en revistas con un altísimo nivel de impacto académico, en la preparación y coedición de algunos libros, y en colaboraciones en medios divulgativos. Durante esta primera etapa entre 1977 y 2001 Pinker se centró en el lenguaje y en la cognición, lo que de hecho es una constante en su bibliografía. En lo referente a las obras puramente literarias, publicó ocho libros, cinco como autor y tres como editor. Como autor todos sus libros han sido publicados individualmente, como editor, sin embargo, coeditó dos. Su primera obra de 1984 fue *Language Learnability and Language Development* (*Aprendizaje lingüístico y desarrollo del lenguaje*) —reimpresa en 1996—; la segunda, como editor, de 1985, fue *Visual Cognition* (*Cognición visual*); la tercera, como coeditor en 1988 *Connections and Symbols* (*Conexiones y símbolos*); la cuarta, en autoría individual, de 1989 *Learnability and Cognition* (*Aprendizaje y cognición*); la quinta, una coautoría de 1992, *Lexical and Conceptual Semantics* (*Semántica conceptual y léxica*); la sexta, su primer gran éxito —y el primero de sus seis libros para una audiencia general—<sup>115</sup> de 1994, *The Language Instinct* (*El instinto del lenguaje*), traducido a 20 lenguas —reeditado en 2007—; la séptima, su segundo gran éxito de 1997, *How the Mind Works* (*Cómo funciona la mente*) —reeditada en 2009—; y por último en esta primera etapa, su octavo libro de 1999, *Words and Rules* (*Palabras y reglas*).

Aunque el impacto de sus libros ha sido muy alto, sin embargo, como se ha mencionado, la mayor parte de su producción investigativa se produjo en revistas académicas. Durante esta primera etapa entre 1977 y 2001 sus objetos de interés se centraron en el lenguaje y la cognición, como un preludio o refuerzo explicativo para los principios e implicaciones de sus exposiciones sobre la naturaleza humana en la futura *La tabla rasa* de 2002. Que su interés se centró en el lenguaje durante esta etapa se manifiesta en fragmentos como el de su primer libro enfocado a un público general, *El instinto del lenguaje*:

---

<sup>114</sup> Si la etapa fuera contemplada solo respecto a sus obras literarias, no incluyendo también sus artículos, ésta abarcaría un período comprendido entre 1984 y 2001.

<sup>115</sup> Estos 6 libros son: *El instinto del lenguaje: cómo la mente crea el lenguaje* (*The language instinct: how the mind creates language*) de 1994/2001, *Cómo funciona la mente* (*How the mind works*) de 1997/2008, *Words and rules: the ingredients of language* (sin traducción al español) de 1999, *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana* (*The blank slate: the modern denial of human nature*) de 2002/2003; *The stuff of thought: language as a window into human nature* (sin traducción al español) de 2007, y *Los ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones* (*The better angels of our nature: why violence has declined*, cuya la traducción formal es: *Los mejores ángeles de nuestra naturaleza: el declive de la violencia*) de 2011/2012.

Naturalmente, la posesión del lenguaje es uno de los requisitos para considerarnos humanos. [...] No obstante, otro requisito no menos importante para ser humano es poseer unas manos que no estén ocupadas en la locomoción, y sin embargo es prácticamente seguro que casi nadie habría aguantado hasta el último capítulo de un libro que tratara de la mano humana. Más que curiosidad, el lenguaje despierta auténtica pasión, y las razones son evidentes. El lenguaje es la parte más accesible de la mente humana. Todos queremos saber cosas sobre el lenguaje porque esperamos que estos conocimientos nos lleven a entender mejor la naturaleza humana.<sup>116</sup>

Debido a que el grueso de su producción discurrió a través de artículos de investigación y experimentación científica en revistas de fuerte impacto, podemos diferenciar en esta primera etapa previa a *La tabla rasa*, entre 1977 y 2001, tres subetapas. En una primera subetapa, entre 1977 y 1979, Pinker realizó estudios sobre audición, visión y alimentación humanas mediante el instrumentalismo de la Psicología experimental. En esta etapa publicó 6 trabajos,<sup>117</sup> todos bajo coautoría excepto *Formal models of language learning* (Modelos formales de aprendizaje lingüístico) de 1979 en la revista *Cognition*, el que probablemente es el trabajo más relevante de esta subetapa de artículos en revistas especializadas entre 1977 y 1979.

Una segunda subetapa respecto a los artículos se desarrolló entre 1980 y 1995. En ésta, por primera vez Pinker afrontó directamente los temas que le acompañarían definitivamente en toda su obra, el lenguaje y la cognición, y de una manera más reducida la visión y el evolucionismo, dentro del campo de la Psicología experimental. Si su producción en su primera etapa fue muy reducida y más técnica, en esta subetapa entre 1980 y 1995 publicó su primer libro enfocado hacia un público en general, *El instinto del lenguaje* de 1994. Pero su gran aportación académica se produjo mediante 42 artículos en su mayoría en colaboración. Durante el principio de esta subetapa publicó diversos artículos en el *Journal of Experimental Psychology* (Revista de psicología experimental) en secciones como *Learning*,

---

<sup>116</sup> Pinker, 1994/2001, p. 445.

<sup>117</sup> Su primer artículo fue publicado en 1977 en el quinto número de la revista *Animal Learning and Behavior* (Comportamiento y aprendizaje animal) bajo el título *Adjunctive drinking during variable and random-interval food reinforcement schedules* (*Bebidas complementarias durante programas variables y de intervalos aleatorios de refuerzo alimenticio*), de 1977 junto a J. R. Millenson y R. B. Allen. Este primer trabajo nos da un par de pistas sobre sus inclinaciones originales. La primera es que a partir de aquí parece que decidió publicar artículos menos técnicos y con mayores implicaciones sociales, la segunda es que estas implicaciones (el título del *journal* es una buena referencia) generarán consideraciones positivas sobre el evolucionismo y rechazarán el papel del aprendizaje.

*Memory, and Cognition* (Aprendizaje, memoria y cognición) o *Human Perception and Performance* (Percepción humana y actuación), además de colaboraciones en el *Journal of Child Language* (Revista del lenguaje del niño). Posteriormente colaboraría con algunas de las revistas de mayor impacto del mundo como *Cognition* (Cognición), *Language* (Lenguaje), *Language and Cognition* (Lenguaje y Cognición), *Cognitive Psychology* (Psicología cognitiva), *Behavioral and Brain Sciences* (Ciencias del cerebro y del comportamiento) o *Science* (Ciencia). Durante todo su desarrollo investigativo, se centró en asuntos relacionados con la sintaxis, la morfología, la semántica y en general en las particularidades del lenguaje como las flexiones verbales o la regularidad, además de en aspectos cognitivos y cerebrales. Pero sobre todo, aquello que subyace detrás de los aspectos puramente «técnicos» de su producción se refiere a la presunción de mecanismos innatos de adquisición y desarrollo. Los aspectos tratados en esta subetapa se focalizan en las explicaciones innatistas de los principios evolutivos de los seres humanos como organismos dependientes de las reglas de la selección natural y de un diseño de nivel superior.

Durante este período tres de sus trabajos más representativos, por su impacto y por lo que supusieron para el cuerpo teórico general de su obra, fueron: *Rules and connections in human language* (Reglas y conexiones en el lenguaje humano) de 1988 junto a Alan Prince, publicado en el número 11 de *Neurosciences* (Neurociencias); *Natural language and natural selection* (Lenguaje natural y selección natural) de 1990 junto a Paul Bloom, publicado en el número 13 de *Behavioral and Brain Sciences* (Ciencias del comportamiento y del cerebro); y *Rules of language* (Reglas del lenguaje) de 1991 publicado en solitario en el número 253 de la revista de mayor impacto mundial, *Science* (Ciencia). Durante este intervalo llama la atención su nivel de interacción y retroalimentación con Alan Prince, un profesor de lingüística de la universidad Rutgers University-New Brunswick (Nueva Jersey), quien junto con Paul Smolensky desarrolló la Teoría de la Optimidad (Optimality Theory, abreviada en ocasiones como OT). La Teoría constituye un modelo lingüístico que indica que las formas léxicas vivas dentro de una lengua son aquellas que han resultado ser más óptimas, de manera que satisfacen mejor las restricciones de cada lengua. Obsérvese la semejanza con los principios de la Teoría evolutiva que Pinker nunca abandonará y, en términos generales, con la redundancia sobre dicho paradigma independientemente de aquello que se trate.

La tercera subetapa, la última dentro del período que comprende su producción académica y divulgativa entre 1977 y 2001, se desarrolló entre 1996 y 2001. En esta subetapa Pinker cambió su enfoque al generar una producción literaria más cercana a la composición de su obra central, *La tabla rasa*. En este punto se centra puramente en el lenguaje y en la naturaleza humana, y abandonó su labor investigativa, especialmente dentro del campo instrumental de la Psicología experimental, para centrarse en alcanzar un gran impacto como divulgador de temas relacionados con el lenguaje y la cognición. Durante el período produjo ocho artículos, la mayoría de ellos en solitario. Asimismo, publicó 2 de sus 6 libros para una audiencia general: *How the Mind Works* (Cómo funciona la mente) de 1997, editado paralelamente en Nueva York por Norton y en Londres por Penguin (y traducido a 17 idiomas); y *Words and rules: the ingredients of language* de 1999, también editado paralelamente en Nueva York por HarperCollins y en Londres por Weidenfeld & Nicolson.

En general, podemos contemplar esta subetapa entre 1996 y 2001 como un periodo en el que Pinker produjo lo que constituye hasta hoy el núcleo de su obra. Esto puede apreciarse en la relación que existe entre sus artículos divulgativos y sus libros. El libro *Cómo funciona la mente* fue publicado en 1997,<sup>118</sup> el mismo año que publicó junto a otros 6 investigadores (entre ellos el neurocientífico estadounidense Michael T. Ullman) el reputado artículo *A neural dissociation within language: Evidence that the mental dictionary is part of declarative memory, and that grammatical rules are processed by the procedural system* (Una disociación dentro del lenguaje: evidencia de que el diccionario mental es parte de una memoria declarativa, y de que las reglas gramaticales son procesadas por el sistema del procedimiento) en el *Journal of Cognitive Neuroscience* (Revista de neurociencia cognitiva). Y en 1997, en solitario, en la revista *Nature*, en su número 387, *Words and rules in the human brain* (Palabras y reglas en el cerebro humano). Dos años después, en 1999, publicaría el citado libro *Words and rules: the ingredients of language* (Palabras y reglas: los ingredientes del lenguaje), cuando en 1998 había publicado *Words and rules* (Palabras y reglas) como un artículo de 23 páginas en el número 106 de la revista *Lingua*, y en 1997 *Words and rules in the human brain* (Palabras y reglas en el cerebro humano).

---

<sup>118</sup> Dos años después, en 1999, Pinker publicó *Cómo funciona la mente* como un artículo en Los anales de la academia de las ciencias de Nueva York, véase Pinker, 1999b.



¿Qué es lo que observamos? que en la subetapa entre 1996 y 2001 se está retroalimentando entre sus artículos y sus libros, además de centrar más aún sus objetos de interés hacia una explicación total entre el lenguaje, el pensamiento, la mente y en general todos los procesos cognitivos. En esta relación entre sus obras y sus artículos, observamos varios factores identificativos de esta etapa previa a *La tabla rasa*. Entre ellos Pinker junto a otros autores para él coetáneos busca reglas dentro del sistema cognitivo humano que identifiquen los procesos de generación del lenguaje, reglas conectadas con un sistema cognitivo producido por la evolución y que ha generado cada una de las facultades humanas, además del pensamiento y de la conducta. Su principal artículo de esta etapa, junto a Alan Prince, fue *The nature of human concepts: evidence from an unusual source* (La naturaleza de los conceptos humanos: evidencia desde una fuente inusual) de 1996, publicada en *Communication and Cognition* (Comunicación y cognición).

Durante el período que se desarrolló entre los años 1977 y 2001, la última fase antes de *La tabla Rasa*, Pinker se consagró como un autor extraordinariamente reputado dentro de los círculos intelectuales del momento. Recibió tres importantes premios: el *Distinguished Scientific Award for an Early Career Contribution to Psychology* (Premio de distinción científica por la contribución temprana hacia la Psicología) de la *American Psychological Association* (Asociación Psicológica Americana) en 1984, el *Boyd R. McCandless Young Scientist Award, Division of Developmental Psychology* (Premio Boyd R. McCandless al joven científico dentro de la División de Psicología del desarrollo) de nuevo de la *American Psychological Association* (Asociación Psicológica Americana) en 1986, y el *Troland Research Award* (Premio de investigación Troland) de la *National Academy of Sciences* (Academia Nacional de las Ciencias) en 1993. Además, en 1999 recibió su primera distinción como doctor *honoris causa* (tiene cinco en total) por la universidad McGill en Quebec, Canadá.

No obstante, más allá de los premios y sus publicaciones, lo más relevante de su obra son las líneas generales de su investigación y los principios científicos que han determinado la esencia de su carrera académica y divulgativa, en especial en esta etapa previa a su obra cumbre. Entre estos aspectos cruciales debemos de analizar cuáles son las líneas generales dentro del esqueleto científico que se ocupa de la cuestión original, así como las críticas o las

particularidades de sus principios teóricos respecto de otros autores, la retroalimentación que mantuvo con eruditos afines a sus principios teóricos y su enfoque psicológico en relación con sus investigaciones sobre su concepción de la naturaleza humana.

Durante esta primera subetapa entre 1977 y 1979, Pinker se preguntó por los modelos existentes en la época (finales de los años setenta del siglo XX) acerca de la adquisición del lenguaje —en un momento pujante para ello tras la explosión de la Revolución cognitiva—, al considerar que el aprendizaje de los niños constituía uno de los problemas más relevantes de las incipientes ciencias cognitivas y de los problemas abiertos dentro de la lingüística. Ambas corrientes, las ciencias cognitivas y la lingüística están estrechamente entrelazadas ya que desde la segunda se ofrecen explicaciones que sirven como sedimento para la primera. La ciencia cognitiva, que nace aproximadamente en los años cincuenta del pasado siglo, como un estudio interdisciplinar cuyo objetivo se centra en la relación entre la mente y el cerebro, y entre el cerebro y el comportamiento, donde la Neurociencia y la Inteligencia Artificial tienen un papel esencial, se ha apoyado históricamente en la Psicología, un área que como una disciplina absorbente se ve capaz de articular conclusiones sobre las facultades y las operaciones inmateriales que atañen a la esfera cognitiva humana. En este sentido, Pinker fue uno de los eruditos, hacia los años setenta del pasado siglo, que le proporcionó un giro al estudio de la lingüística a partir de la Psicología, ya que esta era hasta entonces tratado desde las áreas. El aprendizaje lingüístico se había considerado desde la perspectiva arrojada por la lingüística matemática (técnicas basadas en estadísticas, en probabilística y en esquemas matemáticos abstractos), por los modelos computacionales de adquisición basados en la simulación artificial, y por los incipientes modelos de transformación gramatical cuya influencia provenía de Chomsky. Todos estos asuntos fueron tratados por el propio Pinker en su artículo de 1979 *Formal models of language learning* (Modelos formales de aprendizaje lingüístico), donde abordó la nueva oleada que la ciencia cognitiva estaba produciendo sobre las Ciencias Sociales. Él era consciente de que estas nuevas interpretaciones estaban destinadas a «romper» los paradigmas habituales que habían explicado los aspectos lingüísticos durante años y que los habían ceñido a la normatividad de las ciencias formales, y lo expresó de esta manera:

Ha sido argüido que tales investigaciones [las provenientes de la lingüística matemática, la computación y la «nueva» (chomskiana) lingüística] vencen fuertemente sobre los mayores temas de la psicolingüística del desarrollo, en particular, el nativismo y el empirismo, el papel de la semántica y de la pragmática en el aprendizaje lingüístico, el desarrollo cognitivo y la importancia del discurso simplificado dirigido a los niños.<sup>119</sup>

Su intención, como es fácil apreciar, era la de participar en una nueva visión general de las Humanidades, en este caso de la Lingüística, fuertemente influenciada por las Ciencias Formales y las Naturales, en especial por el innatismo y la evolución, dentro del marco de la pujante Revolución cognitiva, un marco cuya misión debía de ser la de ofrecer también explicaciones relevantes sobre la sociedad. Dentro de este artículo encontramos una pregunta clave desde una perspectiva científica en relación con la capacidad humana de formalizar generalizaciones válidas a partir de observaciones finitas. Más allá del intento por sobrepasar las controversias generadas a partir de nativismo y el Empirismo, dentro de los criterios innatistas que Pinker estimó desde un principio, resalta la consideración de que los mecanismo mediante los cuales los niños aprenden una lengua no requieren una información entrante.<sup>120</sup> Esta consideración va acorde con sus propuestas sobre el debate entre el empirismo y el nativismo dentro de las Ciencias cognitivas, en especial dentro de la lingüística:

De acuerdo con este razonamiento [que el nativismo ha sido debilitado], las formas cognitivas todavía existen para otras propuestas tales como la percepción, la razón, la memoria y, así, no existe la necesidad de proponer que los humanos una categoría innata de formas mentales específicas para el lenguaje. Sin embargo, esta conclusión es en el mejor de los casos prematura.<sup>121</sup>

En la siguiente subetapa, entre 1980 y 1995 Pinker lanzó su primer libro para un público en general, así como una gran cantidad de artículos, además de producir colaboraciones en diferentes medios de comunicación. En 1994 se publicó el primero de sus 6 libros destinados a un público en general, *El instinto del lenguaje*. En 1988 ya había publicado *Rules and connections in human language* (Reglas y conexiones en el lenguaje humano) junto al psicólogo Alan Prince, en la afamada revista *Trends in Neurosciences* (Tendencias en Neurociencias) donde realizó una crucial crítica sobre el Marco conexionista

---

<sup>119</sup> Pinker, 1979, p. 217.

<sup>120</sup> Pinker, 1979, p. 218.

<sup>121</sup> Pinker, 1979, p. 277.

o PDP (Procesamiento distribuido en paralelo), un artículo mediante el cual Prince y él introducen un nuevo modelo explicativo conexionista para las relaciones neuronales. Y en 1990, junto al también psicólogo Paul Bloom, publicó el artículo *Natural language and natural selection* (Lenguaje natural y selección natural) donde enfatizan las explicaciones que colocaban la selección natural como el motor explicativo del lenguaje humano y rechazaban las que soslayaba tal marco, y donde Pinker mostraba por primera vez lo que constituye un punto crucial en su carrera, en 1990, sobre algunos puntos de acuerdo y de desacuerdo con Chomsky.<sup>122</sup> Como se puede apreciar, prácticamente todo su interés se centró en la lingüística. Su anterior etapa estuvo marcada por la reconstrucción de las teorías generales sobre la adquisición y el aprendizaje, utilizando el lenguaje prácticamente como un instrumento investigativo hacia la refutación de axiomas y teoremas comúnmente aceptados, en su mayoría relacionados con el cuerpo del Conductismo. Pero durante esta etapa comenzaría un tipo de producción más independiente.

¿Cuáles son las líneas generales dentro de esta subetapa entre 1980 y 1995? Como se apuntó, Pinker es una de las más respetadas referencias mundiales en relación con la divulgación dentro de las Ciencias cognitivas, de modo que él mismo realiza un repaso:

Hace unos treinta y cinco años nació una nueva ciencia. Lo que ahora se conoce como «ciencia cognitiva» combina procedimientos tomados de la psicología, las ciencias de la computación, la lingüística, la filosofía, y la neurobiología para explicar el funcionamiento de la inteligencia humana. La ciencia del lenguaje, en particular, ha sido testigo de innumerables avances desde entonces. Hay muchos fenómenos del lenguaje que estamos empezando a entender casi tan bien como el funcionamiento de una cámara o para qué sirve el brazo. Mi intención es transmitir estos apasionantes descubrimientos, algunos de los cuales figuran entre los más sugerentes de la ciencia moderna. Sin embargo, también tengo otros planes. El conocimiento que hoy en día se tiene de las capacidades lingüísticas presenta unas implicaciones revolucionarias para entender lo que es el lenguaje, el papel que desempeña en los seres humanos y nuestro concepto mismo de humanidad.<sup>123</sup>

Ese desempeño de los fenómenos del lenguaje de los que habla Pinker en el fragmento, y en especial el papel de éstos sobre los seres humanos y el importante papel de las Ciencias cognitivas, han fraguado las líneas fundamentales de su investigación en esta subetapa entre 1980 y 1995. Además del énfasis que Pinker dejó ver en su estudio sobre el

---

<sup>122</sup> Véase Pinker y Bloom, 1990, p. 709-711; y Dennett, 1995. En ambas obras se revisa la extraña posición de Chomsky sobre el innatismo.

<sup>123</sup> Pinker, 1994/2001, p. 17.

lenguaje en esta subetapa sobre la inevitable tendencia «instintiva» hacia el habla de los seres humanos, también trabajó la funcionalidad. Siguiéndole, existen dos factores que hacen posible el lenguaje humano y que se esconden detrás del instinto del mismo, el primero fue definido por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), cuyas ideas dejaron tras de sí que los símbolos son naturalmente arbitrarios, de manera que la relación que existe entre los sonidos y lo que éstos significan es necesariamente convencional; el segundo factor sobre el instinto del lenguaje se refiere a lo que Wilhelm von Humboldt (1767-1835), el precursor de Chomsky, afirmó cuando dijo que el lenguaje «hace un uso infinito de medios finitos».<sup>124</sup> Esta idea de la infinitud del lenguaje natural, denominada «recursividad», es compartida tanto por Chomsky como por Pinker, y su enfoque fue refrendado en *La tabla rasa*, donde Pinker afirma que:

[...] el repertorio de frases [posibles] es casi infinito, porque las reglas del lenguaje emplean un truco llamado “recursividad”. Una regla recursiva permite que una frase contenga un ejemplo de sí misma, como en “Ella piensa que él piensa que ellos piensan que él sabe”, y así hasta el infinito», donde además añade, «Y si el número de frases es infinito, también lo es el número de pensamientos e intenciones posibles».<sup>125</sup>

Al parecer, en una ocasión en el Libro Guinness de los Records afirmaron haber encontrado la frase más larga en lengua inglesa, 1.300 palabras en una novela de William Faulker. La frase comenzaba: «Ambos lo llevaban como presas». La recursividad indicó que con solo escribir «Faulker escribió: Ambos lo llevaban como presas» esa frase sería ya más larga, las 1.300 palabras se habrían convertido en 1.302.22.<sup>126</sup>

Asimismo, Pinker observó en *El instinto del lenguaje* que acompañando a la recursividad del lenguaje existía la discrecionalidad del mismo (una idea, la de «discreción», casi equivalente a la de «recursividad»). Ésta se veía en la capacidad de reacción al interrumpir a alguien mientras habla, al existir como promedio 10 palabras susceptibles de ser utilizadas para continuar la sentencia interrumpida, siendo «la cantidad de frases que esa persona podría producir [...] como mínimo de  $10^{20}$ », afirma Pinker ante la imposibilidad de memorizar todos esos recursos de respuesta ante un corte, lo que prueba, para los lingüistas de las ciencias cognitivas de que el lenguaje es un sistema combinatorio discrecional, ya que es capaz de generar más respuestas de las que solo mediante el aprendizaje podría conocer.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> Pinker, 1994/2001, p. 88.

<sup>125</sup> Pinker, 2002b/2003, p. 68-69. Véase también Pinker, 2002b/2003, p. 129-132.

<sup>126</sup> Pinker, 1994/2001, p. 90-91.

<sup>127</sup> Pinker, 1994/2001, p. 90.

Como observamos, la idea de la «discrecionalidad» o «recursividad» del lenguaje es extremadamente relevante y merece una pequeña reflexión, ya que constituye una de las claves que utilizan Pinker y otros autores coetáneos para soportar la idea del lenguaje como un instinto, y a su vez para soportar la creencia de que la evolución genera elementos que le serán innatos al hombre. Las ideas de «discreción» y «recursividad» nos muestran como Pinker y en general los psicólogos de las ciencias cognitivas utilizar elementos paralelos para sustentar a partir de ellos una misma finalidad, en este caso que el lenguaje opera como los genes y viceversa. Que un sistema sea discreto implica que no sea continuo, de manera que en el sistema existen un número infinito de opciones aceptables, en concreto más respuestas de las que sólo mediante el aprendizaje el propio sistema podría conocer:

Los sistemas combinatorios discretos son sistemas que tienen la capacidad de generar un número infinito de combinaciones y permutaciones desde un número finito de elementos discretos. Por otra parte, las combinaciones generadas por estos sistemas tienen propiedades que son muy distintas de las propiedades de sus elementos particulares. El lenguaje y la composición genética son ejemplos de sistemas basados en un sistema combinatorio discreto. En el lenguaje, un número infinito de oraciones, [...] se puede formar en base a un conjunto fijo de reglas o un código llamado gramática generativa, y a un número finito de palabras que componen el diccionario mental de una persona. Del mismo modo, en la genética, un número ilimitado de diferentes genes se puede ensartar en sólo sesenta y cuatro codones, que se forman a partir de sólo cuatro nucleótidos que forman la molécula de ADN. La gramática generativa, para ser universal, necesariamente debe de encontrarse entre todos los seres humanos al igual que los sesenta y cuatro codones de nucleótidos son los mismos en todos los organismos. Pinker ilustra la distinción de las oraciones de sus palabras constituyentes con el ejemplo de las oraciones simples *Perro muerde a hombre y hombre muerde perro*. Cada frase tiene un significado que es diferente del significado de cualquiera de las tres palabras que se encuentran en el mismo. También, el uso de las mismas tres palabras en diferente orden secuencial genera en las dos frases diferentes significados.<sup>128</sup>

Un sistema «discreto» se caracterizan porque en él pueden darse un número finito de combinaciones aunque con un rango de propiedades infinito.<sup>129</sup> Estos sistemas hacen que las partes que los constituyen, al unirse, amplíen su función —se presentan de este modo para el sistema propiedades diferentes de las de sus elementos constitutivos—, lo que ocurre debido a que el lenguaje parte de otros dos sistemas discretos, la evolución genética y la cognición, si

---

<sup>128</sup> Claborne, 1999.

<sup>129</sup> Pinker, 1994/2001, p. 88-89. Por su parte, la contrapartida de estos sistemas son los de fusión: la Geología, la Gastronomía, el sonido, la luz o la pintura serían algunos ejemplos. En ellos la unión de elementos hace que cada uno pierda propiedades o al menos no las amplíe.

bien el segundo es un producto del primero. La evolución genética hace que con un número determinado de cromosomas y genes se puedan obtener funciones más amplias que las que se obtendrían del resultado de la unión sin la interacción, de manera que la interacción amplía para cada nueva generación las capacidades genéticas previas. De hecho, el paralelismo entre la genética y el lenguaje como sistemas discretos es patente en Pinker, lo que puede observarse cuando sostiene que «la gramática [que] constituye un ejemplo de “sistema combinatorio discreto”, en el que un número finito de elementos discretos (palabras, en este caso) son objeto de selección, combinación y permutación [...]».<sup>130</sup>

Pero además de la discreción en su forma pura, como sistema, dentro del sistema lingüístico natural existe un código autónomo respecto de otras capacidades cognitivas de manera que una gramática posee una fórmula específica sobre cómo pueden combinarse las palabras para expresar significados. De acuerdo con los preceptos de la Ciencia cognitiva, esto se demuestra porque, aunque hay frases interpretables, también pueden ser generadas sentencias agramaticales como «esta no es una completa. Esta tampoco lo» o «sobre quien te impresiono el libro?». Del mismo modo que el sistema puede generar algo en cierto sentido contrario, frases, por ejemplo, sin sentido que se reconozcan gramaticales: «las verdes ideas incoloras duermen furiosamente». El propio Chomsky compuso esta última frase para demostrar que la sintaxis y el significado pueden ser mutuamente independientes, de manera que el léxico es correcto, pero la semántica está «desubicada».<sup>131</sup> Con su idea, bautizada como Gramática generativa, Chomsky planteó que existían unas pautas sintácticas capaces de desarrollar automáticamente expresiones rápida y fluidamente comprensibles, que eran, literalmente, únicas al ser tanto bien proferidas como bien escuchadas:

La lengua que cada persona adquiere es una construcción rica y compleja que mal podría estar determinada por los datos fragmentarios de que dispone [el niño] [...] Sin embargo, los individuos de una comunidad lingüística han desarrollado esencialmente la misma lengua. Este hecho solo se puede explicar sobre el supuesto de que estos individuos emplean principios altamente restrictivos que guían la construcción de la gramática.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Pinker, 1994/2001, p. 88.

<sup>131</sup> Pinker, 1994/2001, p. 110.

<sup>132</sup> Citado de Pinker, 1994/2001, p. 23. A lo que Pinker añadiría: «nunca ha habido una tribu muda ni una tribu que haya generado un idioma para luego proveerles a un grupo desprovisto de lengua».

La idea de Pinker es que, ya que las frases «construibles» son infinitas, no se puede asociar directamente el comportamiento al lenguaje: no hay dos personas que utilicen el mismo comportamiento lingüístico. Sus ideas nos permiten pensar que la gramática sí puede asociarse directamente al comportamiento, ¿cómo? Pinker cree que el estudio de los «mecanismos psicológicos que subyacen al comportamiento lingüístico» nos acercan a un diseño complejo integrado del lenguaje, «un diseño común de la maquinaria que subyace a la lengua mundial que llamamos Gramática Universal» y que nos revela un diseño incorporado que hace posible el aprendizaje ya que «ciertos mecanismos de aprendizaje humanos parecen estar diseñados únicamente para el lenguaje y no para la cultura u otro comportamiento simbólico, de lo que se deriva que los principios que sigue el lenguaje humano son aplicables al aparato psíquico en general, y a la mente en particular».<sup>133</sup>

Él cree que la consecuencia inevitable de la semejanza que se deriva de la universalidad del lenguaje, de lo que hace posible su función, la Gramática Universal chomskiana, el Pueblo Universal advertido por el antropólogo Donald Brown —en referencia no sólo a las palabras, sino a características culturales compartidas por todos los seres humanos— o la Metacultura de Dan Sperber, son ideas que nos obligan a asumir que detrás de la semejanza entre los «principios» del funcionamiento lingüístico humano (Gramática universal, simbolismo, discreción o recursividad), existe un sentido y forma innata. El problema general al que se enfrentan estas teorías, sin embargo, se reduce a un aspecto: en multitud de ocasiones no se puede comprobar dicha generalidad, no se puede experimentar con todos los hablantes, ni se pueden provocar situaciones como aislar intencionadamente a un individuo para ver cuál es su reacción lingüística. El matemático y filósofo de la lógica W. V. O. Quine (1908-2000), uno de los más reputados filósofos analíticos de la historia y coincidentemente amigo del conductista B. F. Skinner, expresó del siguiente modo su idea sobre la semejanza innata que parece subsistir dentro de la gramática utilizada por todos los hombres:

---

<sup>133</sup> Pinker, 1994/2001, p. 450-451. La idea de que los principios lingüísticos pueden aplicarse al aparato psíquico al completo recibió durante los noventa el nombre de Modelo Causal Integrado mediante su aplicación sobre la percepción visual. Y fue desarrollado por el especialista en neurociencia David Marr y el psicólogo Roger Shepard, los antropólogos Dan Sperber, Donald Symons y John Tooby, el lingüista Ray Jackendoff, el neuropsicólogo Michael Gazzaniga y los psicólogos Leda Cosmides, Randy Gallistel, Frank Keil y Paul Rozin.



Esto nos lleva a preguntarnos aún más acerca de otras inducciones, en las que lo que se busca no es tanto una generalización sobre el comportamiento verbal del vecino, sino acerca del áspero mundo impersonal. Es razonable suponer que nuestro espacio [mental] de cualidades se corresponde con el de nuestros semejantes, pues al fin y al cabo todos somos vástagos del mismo árbol; por consiguiente, la confianza general depositada en la inducción [...] en lo relativo al aprendizaje de las palabras es algo preparado de antemano. Sin embargo, confiar en la inducción como instrumento para acceder a las verdades de la naturaleza equivale prácticamente a suponer que nuestro espacio de cualidades se corresponde con el del cosmos... [Entonces] ¿cómo es que nuestro agrupamiento subjetivo innato de cualidades concuerda tan bien con los agrupamientos funcionalmente relevantes de la naturaleza, haciendo que nuestras inducciones sean normalmente acertadas? ¿Por qué nuestro agrupamiento subjetivo innato de cualidades se amolda tan bien a la naturaleza y anticipa tan certeramente el futuro? Darwin nos da una solución. Si el agrupamiento innato de cualidades es un rasgo ligado a los genes, aquellos agrupamientos que hayan producido las inducciones más adecuadas habrán tendido a predominar por selección natural. Las criaturas que fracasan inveteradamente en sus inducciones manifiestan, en cambio, una patética aunque loable inclinación a morir antes de reproducirse.<sup>134</sup>

Hasta este punto, aquel en el que acaba la subetapa en 1995, tenemos que Pinker ha llegado a la conclusión de que el lenguaje, como un producto de la evolución humana programado genéticamente en la especie es universal e inevitable. Y además está marcado por algunas características como la existencia de un diseño complejo integrado, su esencia como arte en el sentido de lo irremediable de su expresión o como una tendencia o fuerza mediante la cual el ser humano se inclina hacia algo (un instinto), lo que a su vez lo convierte en algo premeditado y que se reinventa, esto es, que funcionalmente es arbitrario, recursivo (se autoabastece) y discreto (usa infinito de medios finitos), y que todo esto puede ser observado a partir de sus mecanismos psicológicos.

Todas estas ideas se vieron refrendadas unos pocos años antes mediante sus trabajos en revistas especializadas, especialmente, como se ha dicho, en sus artículos *Rules and connections in human language* (Reglas y conexiones en el lenguaje humano) de 1988 junto a Alan Prince, y *Natural language and natural selection* (Lenguaje natural y selección natural) de 1990 junto a Paul Bloom. En *Rules and connections in human language*, Pinker y Prince realizan una crítica de las limitaciones del enfoque de análisis cerebral denominado Marco conexionista o PDP (Procesamiento distribuido en paralelo). Bajo este modelo de análisis los procesos cognitivos son vistos como gradados, probabilísticos, interactivos, sensibles al contexto y de dominio general. La propuesta de Pinker y Prince, sin embargo, aboga por un

---

<sup>134</sup> Pinker, 1994/2001, p. 458-460.

modelo explicativo sobre la adquisición del lenguaje basado en el ajuste gradual de las conexiones entre unidades de proceso simples, esto es, se analiza el proceso de adquisición como caracterizando su realización en base a una regla-de-gobierno que impera bajo su uso, y no sobre reglas que operan *durante* su proceso.<sup>135</sup>

En *Natural language and natural selection*, probablemente el artículo más relevante de esta subetapa por sus implicaciones biológico-sociales, Pinker y Bloom sugieren que tanto Chomsky como Gould, como otros autores que han propuesto explicaciones alejadas de respuestas relacionadas con la evolución, se apoyan en asunciones inadecuadas sobre los principios innatos de la naturaleza humana. Critican en especial a los eruditos que han propuesto que la especialización biológica de la gramática es incompatible con la teoría darwinista ya que: «no muestra una variación genética, podría no existir en una forma intermedia, no confiere una ventaja selectiva, y podría requerir más tiempo evolutivo [...]».<sup>136</sup> Para Bloom y Pinker, en cambio, atribuirle la capacidad lingüística humana a la evolución es posible mediante la selección natural ya que esta es capaz de crear un diseño complejo para algunas funciones, a lo que se suma la ausencia de procesos alternativos capaces de explicar tal complejidad. Y este diseño complejo, como un proceso de éxito reproductivo diferencial con variación heredable, es una fuerza de organización primaria dentro del cuerpo teórico de explicación que constituye la evolución de los organismos presentada a través de Darwin.

En su tercera subetapa, entre 1996 y 2001, Pinker centró su interés directamente en el lenguaje y en la naturaleza humana, un auténtico preludio de *La tabla rasa* y una subetapa donde publicó dos de sus seis grandes obras para un público no especializado, *Cómo funciona la mente* (1997) y *Words and rules: the ingredients of language* en 1999. Además, publicó 10 artículos entre los cuales destacó en 1996 *The nature of human concepts: evidence from an unusual source* (La naturaleza de los conceptos humanos: evidencia desde una fuente inusual) de nuevo junto a Alan Prince. Durante esta subetapa Pinker continuó desarrollando aspectos

---

<sup>135</sup> Prince y Pinker, 1988; McClelland y Patterson, 2002, p. 465. Pinker sugiere que el niño «deduce» la regla, llamando a este momento «epifanía» y a un momento final «momento eureka» (Pinker, 1999a, p. 193-202).

<sup>136</sup> Pinker y Bloom, 1990, p. 707. Entre las obras de los eruditos a los que se refieren, véase: Chomsky, 1972, 1980a; Gould, 1987, Gould y Piattelli-Palmarini, 1987. Todos ellos han postulado, repetidamente, que el lenguaje puede no ser el producto de la selección natural si bien podría serlo de otros efectos evolutivos tales como un incremento en el tamaño del cerebro y limitaciones de leyes todavía desconocidas del crecimiento del mismo (véase Pinker y Bloom, 1990, p. 709).

relacionados con el lenguaje y la cognición, pero como novedad incidió aún más en los aspectos psicofísicos derivados de la funcionalidad lingüística, y de la relación de ésta y sus reglas con factores cognitivos, con el cerebro, con los genes y con el funcionamiento mental, hacia una explicación del innatismo natural dentro la naturaleza de los hombres.

Tanto *Cómo funciona la mente* como *Words and rules: the ingredients of language* inciden en la idea de que el lenguaje como muchos otros aspectos de la naturaleza humana son, evolutiva y psicológicamente hablando, adaptaciones que han acabado por convertirse en algo innato, algo a lo que se tiende instintivamente. El impacto de *Word and rules* (1999) fue mucho menor que el de su obra anterior *Cómo funciona la mente* (1997). Ésta última es probablemente la obra donde Pinker acerca por primera vez todas sus conclusiones, todo el cuerpo resolutivo derivado de sus investigaciones sobre la naturaleza humana, hacia los principios teóricos de las ciencias cognitivas, en especial la teoría computacional de la mente y la evolución. ¿Por qué es esto tan relevante? Porque de forma explícita en *La tabla rasa* él se posicionará como un investigador cuyos límites explicativos se encuentran dentro del círculo evolutivo y todo lo que de él deriva, de modo que *Cómo funciona la mente* (y en menor medida *Word and rules*) será su última obra antes de su exposición directa como un autor marcadamente innatista.<sup>137</sup> En sus dos grandes obras posteriores (*La tabla rasa* y *Los ángeles que llevamos dentro*), abordará directamente el innatismo, primero desde una perspectiva socio-histórica, donde recopila todo el esqueleto de pensamiento de grandes autores sobre la naturaleza humana, y segundo desde la historia social de la violencia. Algunas de las conclusiones que encontramos en *Cómo funciona la mente* nos llevan a la idea de que la mente y todo lo que de ella deriva solo puede ser explicado mediante la Teoría computacional y la selección natural; se parte así en la obra de una investigación sobre otros objetos, en este caso procesos y acontecimientos cognitivos como la visión o el lenguaje, a partir de los cuales se infieren hechos. Tal y como él mismo afirma en el prefacio de *Cómo funciona la mente*:

---

<sup>137</sup> A su vez podríamos preguntarnos si esto es importante. Observemos este fragmento del principio de *La tabla rasa*, donde se habla de la controversia de base entre la naturaleza y la cultura: «El hecho de haber invocado la educación y la naturaleza [se refiere a pensadores cercanos al innatismo], y no únicamente la primera, ha supuesto que a estos autores se les haya vilipendiado, que se les haya hecho callar a gritos, que hayan sido objeto de duras críticas en la prensa, incluso que se les haya denunciado en el Congreso. A otros que han manifestado opiniones del mismo tipo se les ha censurado, agredido o amenazado con una querrela criminal» (Pinker, 2002b/2003, p. 12).

Pocas de las ideas que iluminan estas páginas son de mi propia cosecha. La meta que me he propuesto no ha sido otra que tejer las ideas en una imagen coherente utilizando dos ideas más importantes y destacadas, que tampoco son mías: la teoría computacional de la mente y la teoría de la selección natural de replicantes.

Además se encuentran dentro de sus dos libros de esta subetapa algunas ideas relevantes que marcarán su trayectoria. La primera es que existe un diseño secular de nivel superior que hace que tanto los animales como los hombres sean vehículos teleológicamente contruidos, esto es, modelados con un fin, su replicación:

Ni la vista, ni la acción, ni el sentido común, ni la violencia, ni la moralidad, ni el amor son en absoluto accidentes [...]. Cada uno de ellos es [...] producido por un diseño de nivel superior orientado a metas concretas. Oculta, detrás de los grupos específicos de la conciencia, tiene que haber toda una maquinaria fantásticamente compleja.<sup>138</sup>

La idea de un diseño superior para explicar las fuerzas últimas de la humanidad, en toda la extensión de la palabra, no es nueva. Pinker se acoge a un viejo pensamiento del político Sam Rayburn, según el cual «cualquier asno puede derribar un establo, pero para construirlo se precisa un carpintero» —nótese la semejanza con los viejos versos del poeta estadounidense Joyce Kilmer, donde se lee que «los poemas están hechos por tontos como yo, pero solo Dios puede hacer un árbol»—,<sup>139</sup> de donde únicamente se aprecia, mediante la pincelada evolucionista de Pinker, un esbozo secular ante la idea de la existencia de un arquitecto o deidad. Este idea del diseño de nivel superior es el motor de la fuerza que siguiendo a Pinker genera los cambios que figuran en último término la naturaleza humana.

El motor es la evolución, la ingeniería, la selección natural. Una ingeniería o mecanismo que curiosamente es capaz de diseñar órganos que, aunque parecen improbables, resultan ser adaptativos. La selección natural se concibe como una «fuerza ciega» precisa, compleja, eficaz, fiable y especializada que opera durante miles de generaciones diseñando las características de la especie, incluyendo, aunque indirectamente, la conducta. Aquí se halla uno de los fundamentos de su obra, de donde también se deriva la importancia que Pinker le otorga a las ciencias cognitivas sobre el papel de la conducta, cuando nos indica que

---

<sup>138</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 56.

<sup>139</sup> Kilmer, 1914, p. 18.

«el comportamiento mismo no evolucionó, lo que sí lo hizo fue la mente».<sup>140</sup> Tanto para Pinker como para cualquier biólogo, esto no significa que la selección natural sea capaz de explicarlo todo, pero sí que es la mejor explicación. A través del tiempo existen otros procesos capaces de cambiar a los organismos, pero el único capaz de diseñarlos, según los principios de la ingeniería creadora biológica, es la selección natural. De ahí que éste sea el único proceso capaz de explicar la complejidad adaptativa, en parte por la inexistencia de teorías alternativas al evolucionismo, y en parte porque el finalismo que comúnmente los biólogos rehúsan atribuirle es lo único capaz de explicar las diferencias entre la materia:

La selección natural sólo puede seleccionar a partir de alternativas que se han desarrollado como materia viva basada en el carbono, pero teniendo presente que si hubiera ausencia de selección, la misma materia simplemente daría lugar con idéntica facilidad tanto a un tejido protuberante, a excrecencias, a tumores, a verrugas, a simples cultivos de tejidos y al trémulo protoplasma amorfo, como a órganos que tienen funciones.<sup>141</sup>

Como se afirmó anteriormente, no ha sido el comportamiento humano lo que ha evolucionado, sino según un psicólogo evolucionista, la mente, de lo que se infiere que es a partir de ella desde donde se desarrolla un cierto tipo de comportamiento. Y para explicar éste como una consecuencia de la evolución de la mente, debemos de acudir a los principios explicativos que siguiendo las teorías actuales que representa Pinker nos acercan a la computación, la genética y la modularidad.

Encontramos, así, tres grandes conclusiones en esta primera etapa de la actividad investigativa de Steven Pinker, entre 1977 y 2001. Prácticamente todas ellas se enlazan, en gran medida porque las tres subetapas en las que hemos dividido su trabajo entre estas fechas, 1977 y 2001, constituyen un continuo en su pensamiento, en su práctica investigativa y en su producción divulgativa. La etapa inicial fue más técnica y estuvo dedicada a la psicología experimental (1977-1979), la segunda segunda tuvo un carácter marcadamente investigativo y fue en la que publicó su primer libro (1980-1995), y en su tercera publicó dos libros

---

<sup>140</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 65. La reificación de la selección natural puede apreciarse en este pasaje: «la selección natural ocupa un lugar especial en la ciencia porque solo ella explica la especificidad de la vida. La vida nos fascina por su complejidad adaptativa o complejo diseño», en Pinker, 1997b/2008, p. 207.

<sup>141</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 224-225. Véase también: «A pesar de los rumores y la cultura popular, la selección natural continúa definiendo el núcleo mismo de la explicación en biología. Los organismos pueden entenderse sólo como interacciones entre adaptaciones, subproductos de adaptaciones y ruido», en Pinker, 1997b/2008, p. 231.

(1996-2001), uno de ellos entre los tres con más impacto de entre sus obras al gran público (*Cómo funciona la mente*, junto con *La tabla rasa* y *Los ángeles que llevamos dentro*). Las tres grandes conclusiones de la etapa entre 1977 y 2001, no necesariamente adheridas a las fechas de las subetapas, pueden resumirse como una primera donde la selección natural es vista como algo capaz de desarrollar por sí solo productos evolutivos, en especial el lenguaje; una segunda conclusión nos indica que el lenguaje, además de ser considerado como un producto de la selección natural, es un instinto; y una tercera conclusión que nos trae la idea de que la selección natural también ha desarrollado la mente como un producto independiente y autónomo, y que ésta funciona de forma modular y se comprende computacionalmente.

Respecto a la primera idea, que el lenguaje es un producto evolutivo de la selección natural, encontramos un problema crucial para Pinker y en general para la investigación moderna de cualquier ámbito en relación con la capacidad humana de manifestar pensamientos y sentimientos: ¿donde se encuentra la diferencia entre el innatismo y la universalidad? En un primer momento parecería que todo lo que es universalmente humano debería de ser innato, parece, incluso, una cuestión de lógica. Pero la respuesta a la pregunta es precisamente lo que ha alejado absolutamente en el contexto académico moderno a Steven Pinker y a Noam Chomsky.

Pinker no sigue a Chomsky en este asunto, o cuando menos, no le sigue absolutamente y la influencia del segundo sobre el primero, e incluso la mutua influencia, dista de ser clara. ¿Por qué? Porque Pinker se ha apoyado en los presupuestos chomskianos respecto a la universalidad de un tejido lingüístico denominado Gramática Universal, pero no comparte sin embargo la existencia de un esquema innato, cuando menos bajo las consideraciones que esta palabra, «innatismo», acostumbra a acarrear, donde Chomsky infiere que «el desarrollo del entendimiento se desarrolla históricamente mediante accidentes y cuestiones arbitrarias, no mediante la acción directa de una naturaleza humana»<sup>142</sup> —se sobreentiende que innata—. Para Pinker esto no ocurre así, ya que Pinker recoge de Chomsky el sedimento básico, una Gramática Universal capaz de explicar por qué el lenguaje funciona como lo hace, pero rechaza de él que la selección natural no sea lo que lo cause:

---

<sup>142</sup> Chomsky, 1979, p. 19-22.

La historia que voy a contar en este libro [*El instinto del lenguaje*] ha recibido, naturalmente, una profunda influencia de Chomsky. Sin embargo, no es exactamente su historia, y tampoco la contaré como él lo haría. Chomsky ha dejado perplejos a muchos lectores con su escepticismo hacia la posibilidad de que la doctrina darwiniana de la selección natural (frente a otros procesos evolutivos) pueda explicar los orígenes del órgano del lenguaje que él defiende. Yo, en cambio creo que es fructífero considerar el lenguaje como una adaptación evolutiva, al igual que sucede con el ojo humano, cuyas partes principales están diseñadas para desempeñar importantes funciones.<sup>143</sup>

La explicación que ofrece Pinker sobre el lenguaje, no obstante, de forma curiosa se encuentra en el mantenimiento más que en el origen. El lenguaje nació como un producto de la selección natural para quedarse por su utilidad y por la inutilidad que generaría en una sociedad compleja, polarizada y creciente no disponer de él. Siguiendo la ortodoxia del neodarwinismo, no deben de hacerse distinciones entre los órganos materiales y los órganos inmateriales (dependientes de éstos pero no directamente unidos) cuando hablamos de adaptación. Circunstancias tales como el pensamiento o el lenguaje constituyen a ojos del neodarwinismo elementos con el mismo grado ontológico que los brazos o los ojos. Todos se encuentran enclaustrados dentro del marco categorial explicativo de la evolución, y por ello esencialmente pueden ser explicados desde tal perspectiva. El diseño de la selección natural actúa cuantificando las fuerzas de los costes y los beneficios, y mantiene generación tras generación «mejoras» como el lenguaje no tanto por ser una capacidad ya adquirida o por ser algo material o inmaterial, sino por constituir éste un mecanismo tan útil como el tener un pulgar o disponer de un órgano vital como un páncreas. En realidad, a ojos del neodarwinista, la selección natural genera exactamente lo que un cuerpo humano necesita, diseñando nuevos órganos o mecanismos, a la vez que rechazando otros, siempre dentro de unos estrechos límites de variación, que pueden llegar a significar mucho cuando la distancia cronológica se alarga en el espacio. Los pasos de la selección natural darwiniana se acumulan progresivamente para mejorar la función de un módulo especializado que puede acabar siendo un órgano con cualquier función:

Aunque conocemos muy pocos detalles sobre la evolución del instinto del lenguaje, en principio no hay motivo para dudar de que la principal explicación es la misma que se aplica a cualquier otro órgano o instinto complejo, a saber, la teoría darwiniana de la selección natural.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Pinker, 1994/2001, p. 24.

<sup>144</sup> Pinker, 1994/2001, p. 364-365.

Esto nos indica que se está produciendo un paralelismo entre la ortodoxia darwiniana sobre el origen de las formas evolutivas independientes y el nacimiento del lenguaje como una facultad. Del mismo modo que la evolución hace que un organismo se exprese de una manera dada, el lenguaje se muestra también como un rasgo o parte particular casi independiente. El objetivo esencial de Pinker es intentar demostrar que no existen otro tipo de procesos físicos más allá de la selección natural, que puedan explicar la evolución de órganos o facultades tales como el lenguaje, ya que estos órganos o la facultad en sí, como un producto final, constituye una modificación de mejora que amplía las oportunidades de supervivencia y reproducción para la adaptación del organismo que lo porta:

Los seres humanos adquieren una gran cantidad de información durante sus vidas. Dado que este proceso de adquisición se produce a un ritmo muy superior al de la evolución biológica, es inestimable para hacer frente a contingencias causales del entorno que cambia dentro del curso de una vida, y proporciona una ventaja decisiva en la competencia con otras especies que sólo pueden defenderse contra las nuevas amenazas en el tiempo evolutivo. Hay una evidente ventaja en poder adquirir tal información [a través del lenguaje] de segunda-mano del mundo: aprovechando la vasta reserva de conocimiento acumulado por algún otro individuo, de modo que uno puede evitar tener que duplicar el peligroso proceso de ensayo y error, posiblemente, consumiendo un peligroso proceso de ensayo y error que permite ganar el conocimiento.<sup>145</sup>

La idea de Pinker es que no existe otro marco explicativo que nos pueda ofrecer una mejor respuesta sobre la complejidad biológica que conlleva el lenguaje, excepto la ortodoxia sintética o la teoría de la evolución neodarwiniana.<sup>146</sup> Esto le separa absolutamente de Noam Chomsky, de quien recogiendo cuatro fragmentos podemos observar cómo y por qué se aleja de los presupuestos teóricos de Pinker en este sentido:

[una facultad innata del lenguaje] posee un problema para el biólogo, desde que, si es cierto, es un ejemplo de la verdadera “emergencia” —la aparición de un fenómeno cualitativamente diferente en una etapa de la complejidad de organización.<sup>147</sup>

Es perfectamente seguro atribuir este desarrollo [el de la forma mental innata] a la “selection natural”, siempre y cuando nos demos cuenta de que no hay sustancia para tal afirmación, que asciende nada más que a una creencia de que hay una explicación naturalista de estos fenómenos.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Pinker y Bloom, 1990, p. 720. Véase también Brandon y Hornstein, 1982; y Tooby y DeVore, 1987.

<sup>146</sup> Pinker y Bloom, 1990, p. 709. Pinker, 1994/2001, p. 389-390. Mayr, 1982.

<sup>147</sup> Chomsky, 1972, p. 70.

<sup>148</sup> Chomsky, 1972, p. 97.



La teoría evolutiva es informativa acerca de muchas cosas, pero tiene poco que decir, a partir de ahora, sobre cuestiones de esta naturaleza [por ejemplo, la evolución del lenguaje]. Las respuestas también pueden encontrarse no tanto en la teoría de la selección natural como en la biología molecular, en el estudio de los tipos de sistemas físicos que pueden desarrollarse bajo las condiciones de la vida en la tierra y por qué, en última instancia, a causa de los principios físicos.<sup>149</sup>

Parece muy difícil de creer que el carácter específico de los organismos puede explicarse únicamente en términos de mutación aleatoria y controles selectivos. Me imagino que la biología de 100 años a partir de ahora va a hacer frente a la evolución de los organismos de la manera que ahora se ocupa de la evolución de los aminoácidos, suponiendo que no es sólo un espacio bastante pequeño de sistemas físicamente posibles que puedan realizar [crear] complicadas formas. [...] La teoría evolutiva parece tener muy poco que decir acerca de la especiación, o acerca de cualquier tipo de innovación. Puede explicar cómo se obtiene una distribución diferente de las cualidades que ya están presentes, pero no dice mucho acerca de cómo las nuevas cualidades pueden surgir.<sup>150</sup>

Pinker está de acuerdo con Chomsky en que existe un esquema «innato» del lenguaje, pero no en que el lenguaje es un producto de la selección natural. Y si la selección natural es lo que genera aquello que es para los seres humanos innato, sus posturas se distancian. Chomsky se coloca en una posición desde la cual la honestidad analítica le acompaña, no cierra el asunto al sostener dudas sobre el papel de la biología, y en especial duda de la falta de preponderancia explicativa que el marco evolutivo (que se funda en la funcionalidad y la adaptación) le atribuye a la accidentalidad, a la cultura y a los factores sociales para explicar algo como el lenguaje.

Que el lenguaje es un instinto constituye la segunda consideración de la primera etapa de Pinker entre 1977 y 2001, una idea que articuló en especial en 1994 a través de *El instinto del lenguaje*. La palabra «instinto» es ya una buena pista acerca de aquello de lo que versa la obra. Pinker sigue a Darwin acerca del instinto como algo que, naciendo de forma natural, solo tiene que cultivarse. ¿Qué significa que el lenguaje sea un instinto natural y que se «sólo» necesita cultivarse?, que el hombre tiende a hablar de forma innata ya que a diferencia de los productos culturales cotidianos que se aprenden de una manera sencilla (cómo atarse los cordones de unas zapatillas), el lenguaje es una pieza singular de la maquinaria biológica del cerebro, una habilidad compleja, especializada, espontánea, consciente y formal que se desenvuelve «independientemente» sin tener una conciencia lógica que subyace al mismo.

---

<sup>149</sup> Chomsky, 1988, p. 167.

<sup>150</sup> Chomsky, Huybregts y Riemsdijk, 1982, p. 23.

De este modo Pinker le otorga al lenguaje un estatus ontológico propio. Partiendo de su perspectiva el lenguaje se desarrolla en paralelo al cuerpo, como una parte independiente dentro de los procesos evolutivos. Como, por así decirlo, un órgano en sí, particular, exclusivo y específico. Esta idea, sin ser extremadamente novedosa por partir de mediados del siglo XIX a través del auge del darwinismo, constituye la continuación de una tendencia a ver el lenguaje como una facultad biológicamente desarrollada más que como un artefacto propio de la cultura. Tradicionalmente el lenguaje se había considerado más como una herramienta que como un «órgano» y por ello un objeto de estudio independiente, observable, medible y final. En la Grecia post-helénica el lenguaje acogió una gran relevancia mediante su función persuasiva y típicamente humana a la que se denominó retórica.<sup>151</sup>

En los albores de la Edad Media, San Agustín de Hipona (354-430) dedicó unos 14 capítulos en su obra *De Magistro* a los signos, al empleo de las palabras, a sus funciones y a la relación del símbolo lingüístico con nuestro espíritu.<sup>152</sup> Y así, otros tantos pensadores de diferentes épocas y sociedades han estudiado, en general, el lenguaje como un acontecimiento en mayor o menor medida natural, del que se analizaban sus consecuencias, no el lenguaje en sí. Darwin, como se ha dicho, concluía que aunque las lenguas se aprenden, el hombre tiende instintivamente a producir el lenguaje (a aprenderlo, a hablarlo y a entenderlo), lo que significa que el hombre tiene «una tendencia instintiva a adquirir un arte [...] mientras, no tiende a producir otras cosas que sí ha aprendido culturalmente (como a hacer pan o a fabricar cerveza)».<sup>153</sup> Lo que más nos interesa es la idea acerca de la «tendencia instintiva», ya que esta tendencia es atribuida —a través de las fuerzas innatas de la evolución de la especie— al lenguaje humano que los niños hablantes aprenden premeditadamente, reinventándolo, generación tras generación, no porque se les enseñe «sino porque sencillamente no pueden evitarlo».<sup>154</sup> ¿Cómo de relevante es esto? Mucho si lo extrapolamos a la vida ordinaria de los padres y los hijos, ya que siguiendo a Pinker, la idea de que los padres son quienes enseñan a hablar a los hijos es falsa, —lo que por otra parte rechaza, a su vez, la idea del aprendizaje lingüístico por repetición—:

---

<sup>151</sup> Platón, 1985, p. 295-301.

<sup>152</sup> San Agustín, 1963, p. 526-598.

<sup>153</sup> Citado de Pinker, 1994/2001, p. 20.

<sup>154</sup> Pinker, 1994/2001, p. 32.

No hace falta alcanzar un grado de desarrollo intelectual para funcionar en sociedad, tener la habilidad de equiparar conceptos o poseer un firme sentido de realidad. Es más, se pueden poseer todas estas capacidades y seguir siendo un usuario del lenguaje incompetente. Para ello, es suficiente con no tener los genes adecuados o los pedazos de cerebro necesarios.<sup>155</sup>

Cuando anteriormente mencionamos la idea de Charles Darwin acerca del lenguaje como un arte, nos referíamos a una capacidad innata humana para llevar a cabo todo aquello relacionado con el mismo: hablarlo, pensarlo, aprenderlo, repensarlo, escucharlo... Una capacidad únicamente humana para realizar un proceso, siguiendo a los neodarwinistas, impulsado por su cerebro:

[...] las personas saben hablar en el mismo sentido en que las arañas saben tejer sus telas. Tejer una tela no es el invento de una araña anónima y genial, ni depende de si la araña ha recibido o no una educación apropiada o posee una mayor aptitud para actividades espaciales o constructivas. Las arañas tejen sus telas porque tienen cerebro de araña, y eso les impulsa a tejer y les permite hacerlo bien.<sup>156</sup>

Uno de los fundadores de la noble ciencia de la Filología observa que el lenguaje es un arte, como la fabricación de la cerveza o del pan. [...] Esto poco importa, pero notaremos que el arte de hablar difiere mucho de todos los demás artes, porque el hombre tiene tendencia instintiva a hablar, [...] mientras que ninguno de ellos [niños] muestra tendencia instintiva a fabricar cerveza, a hacer pan o a escribir.<sup>157</sup>

Las razones que Pinker aporta para afirmar que el lenguaje es un instinto y algo innato son varias. Una de ellas son los lenguajes pidgin, un tipo de articulación lingüístico-funcional que se produce cuando dos grupos lingüísticos diferentes trabajan en un mismo espacio y necesitan desarrollar una jerga de cadenas inconexas de palabras prestadas para poder trabajar, de manera que tienden a hacerlo, y lo hacen, sin que parezca existir un grave impedimento natural para ello. Otra prueba son los niños. Éstos conocen aspectos del lenguaje que nadie ha podido enseñarles como la utilización de cadenas de palabras nuevas cuando únicamente conocían la existencia del referente de palabras independientes no encadenadas, de manera que nadie tiene que enseñarles a colocar las palabras unas delante y otras detrás, ni tan siquiera los sintagmas, porque ellos solos se familiarizan con la idea de quién es el sujeto, qué el objeto, quién el receptor, y quiénes y qué cosas ocupan otros lugares en las oraciones con sentido, colocando sintagmas únicamente poseyendo diferentes palabras

---

<sup>155</sup> Pinker, 1994/2001, p. 55.

<sup>156</sup> Pinker, 1994/2001, p. 18-19.

<sup>157</sup> Darwin, 1970; citado de Pinker, 1994/2001, p. 20.

en según qué situaciones (algo que Chomsky denominó «el argumento de la pobreza del estímulo»). Asimismo, Pinker afirma la existencia de un diseño básico innato al considerar la existencia en cada hablante de hechos lingüísticos como las concordancias, las declinaciones, las reglas de inversión, los auxiliares, los objetos o los sintagmas. Por último, una tercera prueba de Pinker se encuentra en la relación de la materia cerebral con el lenguaje. Él sostiene que cuando algunos genes o neuronas se ven afectados por un daño, el lenguaje puede quedar disminuido (como ocurre con la afasia de Broca), pero que aunque un ser humano produzca una «conversación de cóctel» no hay seres humanos que sean «sabios idiotas lingüísticos» que parezcan no conocer las normas sintácticas, léxicas y semánticas, por más que no puedan utilizarlas correctamente en un momento dado por un problema material, principalmente cerebral, de manera que si el lenguaje fuera un efecto del aprendizaje un daño cerebral no tendría por qué afectar al habla.<sup>158</sup>

Como se aprecia, el complejo argumentativo de Pinker se fundamenta en la discrepancia entre el lenguaje y su procedencia, bien sea la cultura, bien la biología. Como una especie «sumamente ingeniosa» que es la humana, el lenguaje podría ser el producto simbólico de un ambiente cultural que exigió, sin premeditación, una solución ante algunos problemas específicos en el pasado, y que se vió favorecida por algunos rasgos de la especie que le sirvieron para tal propósito. Pero también, el lenguaje podría ser el producto teleológico de un conjunto de genes y neuronas especializadas que, de sufrir un daño, harían que el lenguaje se viese afectado mientras el resto de la inteligencia humana quedaría indemne, o a la inversa, si el cerebro se viese afectado pero esos genes no, de manera que como se dijo «tendríamos un individuo retrasado con un lenguaje normal, un “sabio idiota” lingüístico»,<sup>159</sup> lo que apoya la tesis biologicista de Pinker sobre la relación directa entre el cerebro y el lenguaje, y tras ella la influencia de la evolución.

Ante la controversia que supone la concepción del lenguaje como un instinto o como un producto cultural, y el eterno debate entre el aprendizaje y la biología respecto de la explicación del mismo, tradicionalmente se han concebido tres troncos intelectuales. El primero de ellos es el determinismo biológico, la corriente que defiende que el lenguaje es un

---

<sup>158</sup> Pinker, 1994/2001, p. 43-45.

<sup>159</sup> Pinker, 1994/2001, p. 47.

instinto, donde encontramos al propio Pinker como uno de los mayores representantes (entre de los títulos de sus libros y *papers* pueden leerse palabras como: cognición, aprendizaje, léxico, conceptos semánticos, u otro tipo de términos donde las explicaciones giran alrededor del determinismo biológico). Una de las evidencias más copiosas según esta corriente de pensamiento la aporta la explicación evolutiva de la historia que nos indica que los animales no han desarrollado evolutivamente una característica de base psicológica que es únicamente humana, y que otros linajes de Homo u otros predecesores tampoco la han desarrollado. Por ello es sólo la biología lo que puede explicar su aparición y sus características. Otro de los troncos capaces de ofrecer una explicación sobre el lenguaje, no como un instinto sino como un producto cultural —en el polo opuesto del determinismo biológico—, es el determinismo lingüístico, una corriente de pensamiento basada en la Hipótesis Sapir-Whorf (1954) que defiende que las diferencias en el pensamiento surgen por las divergencias en la forma lingüística de sus usuarios, donde el lenguaje, como un producto dinámico y vivo que se expresa fluidamente dentro de una sociedad dada, la lengua construye la conciencia colectiva de la misma, de manera que ante lenguas diferentes pensamientos diferentes:

[...] en el idioma apache, la frase «Es un surtidor que gotea» se expresa de la siguiente manera: «Como agua, o surtidor, la blancura desciende». Su comentario [el de Benjamin Lee Whorf] ante hechos como este fue «¡No hay cosa más ajena a nuestro modo de pensar!»<sup>160</sup>

Por último, la tercera corriente que ofrece una explicación sobre el controvertido asunto de la naturalidad u origen cultural del lenguaje es el relativismo lingüístico, un tronco de pensamiento moderno sobre la relación entre el pensamiento y el lenguaje que le da la vuelta al determinismo lingüístico y defiende que las diferencias entre lo uno y lo otro se producen por el pensamiento, de manera que no es la evolución lo que explica el lenguaje, ni la propia lengua la que determina el pensamiento, sino que es el pensamiento lo que determina la lengua, con lo que ante pensamientos diferentes, lenguas diferentes.<sup>161</sup> Pinker rechaza este relativismo lingüístico en parte porque sostiene una inesperada tesis sobre la relación entre el pensamiento y el lenguaje, que existe una separación absoluta entre ambos. Siguiéndole, existen tres problemas que surgen al asociar el pensamiento y el lenguaje. El

---

<sup>160</sup> Pinker, 1994/2001, p. 62.

<sup>161</sup> Pinker, 1994/2001, p. 53.

primero es la ambigüedad, de manera que si una palabra se puede utilizar con varios sentidos, entonces «puede haber dos conceptos distintos que correspondan a una sola palabra, [y] las ideas no pueden ser lo mismo que las palabras»; el segundo es la falta de explicitud lógica que se genera porque las frases de un idioma tienen un sentido común propio, que pertenece más a la lengua que al pensamiento; y el tercero la correferencia, algo que hay en el cerebro y que nos hace comprender que «el hombre del zapato negro (luego es) “ese hombre” (y luego es) “él”».<sup>162</sup>

Estas son las principales explicaciones sobre el origen del lenguaje. La vía utilizada por Pinker, el determinismo biológico, enlaza el desarrollo evolutivo del cerebro, la necesidad instintiva del lenguaje y la genética para explicar la capacidad lingüística producida por la selección natural, y coloca a estos factores como el armazón de un modelo de funcionamiento basado en la combinación y la permutación de elementos, donde, aunque exista una arbitrariedad en los signos y un uso sea infinito, se define una característica únicamente humana que se posee innata y universalmente.

Esta segunda gran conclusión de la etapa, la idea de que el lenguaje es un instinto, ha recibido varias críticas, una de ellas es que si el lenguaje es un instinto no se le da relevancia al propio lenguaje como constructor de pensamiento. En otras palabras, si el pensamiento es un producto propio de un cerebro evolucionado, el cerebro va primero, después la mente y el pensamiento, y por último el lenguaje. Muchos, entre los que se encuentran los defensores del determinismo lingüístico, los analíticos de principios de siglo (especialmente el primer Wittgenstein), o el propio Chomsky, giran las tornas y le otorgan un papel fundamental al lenguaje como constructor de pensamientos, como un elemento anterior al pensamiento, de manera que la lengua es la consecuencia de una cultura histórica particular donde la retórica y la transmisión de símbolos no puede explicarse como un producto instintivo de la evolución. Una de las mejores explicaciones sobre el tema la propuso el prosista y periodista británico Eric Arthur Blair, más conocido por su pseudónimo George Orwell (1903-1950), quien años antes de que Pinker y otros formularan sus propuestas sobre el lenguaje como un instinto, incidió en la función del lenguaje no como un producto de la evolución sino como un producto cultural creado para manipular la mente y erigir en ella ideas a través de la retórica.

---

<sup>162</sup> Pinker, 1994/2001, p. 82-83.

Orwell expuso en su libro *La política y la lengua inglesa* que los gobiernos nacionales acostumbraban a viciar la mente de las personas mediante la utilización de eufemismos cuando, por ejemplo, en lugar de utilizar la palabra «bombardear» hablaban de «pacificar», cuando en lugar de hablar de «subir los impuestos» se referían a ello como «el incremento de las retenciones», cuando en lugar de hablar de «despidos» hablaban de «regulación de plantillas», o cuando en lugar de denotar que «un policía ha asesinado a un hombre» se referían a ello diciendo que «un policía ha abatido a un hombre». Lo que los críticos de la manipulación lingüística están expresando aquí es que, tal y como reseñó el afamado filósofo del lenguaje Ludwig Wittgenstein (1889-1951), «un perro no puede pensar que tal vez llueva mañana», lo que significa para el problema tratado que el lenguaje puede funcionar dentro de los términos sociales generando sensaciones y emociones, como por ejemplo el miedo, que la propia mente evolucionada considere socialmente. Pero que la mente lo pueda considerar no significa que la propia mente haya creado un órgano llamado lenguaje, sino únicamente que ésta creará un lenguaje que determinará pensamientos y actos dentro de la sociedad. El problema, probablemente, continúa encontrándose en si el lenguaje «agarra» al pensamiento, lo que constituye un problema ontológico del que se deriva un tipo de trato sobre los seres humanos en relación con lo que se concibe de ellos:

Cuando a una persona de cuarenta años se la mantiene en prisión por un hurto que cometió en su adolescencia, se está dando por sentado que el ladrón de 18 años y el recluso de 40 son «la misma persona». Este trágico error podría, empero, evitarse si en lugar de emplear el mismo nombre para referirse a estas dos personas, por ejemplo Juan, se les llamara Juan<sub>1972</sub> y Juan<sub>1994</sub>.<sup>163</sup>

La tercera gran conclusión de esta primera etapa se refiere a la mente, y concibe a ésta también como un producto de la selección natural y como un órgano cuya organización es modular. La primera derivación puede inferirse entonces de su esencia, ya que al afirmarse ésta como una realidad obtenida por la presión de la selección natural, lo que de ella se desprende también lo será. Y tal pensamiento casi podría aventurarse de cualquier otro aspecto «evolutivo», extrapolándose a ámbitos relacionados con la conciencia como el intelecto, el cerebro o el pensamiento. La biología evolutiva infiere desde principios evolutivos principios atribuibles a toda la vida *compleja*.

---

<sup>163</sup> Pinker, 1994/2001, p. X.

Esta visión fue propuesta en un tiempo moderno por Richard Dawkins, quien auguró que toda la vida del universo era un producto de la selección natural darwiniana porque, tal y como también sostiene Pinker, solo ella puede explicar la especificidad de la vida.<sup>164</sup> No en vano, de hecho, la teoría de la selección natural es para la biología lo que la teoría computacional de la mente para la psicología evolucionista, ambas constituyen un estatuto intelectual dentro del contexto académico moderno al alza y que constituye un marco coherente e inspirador de los resultados, hallazgos y conclusiones relativos a la organización y función de la vida orgánica. Los argumentos que se apoyan en la selección natural como marco explicativo definitivo de la vida del universo son muy propios de la modularidad, de manera que aunque ésta se ciña a la mente, se esclarece e ilustra un fundamento sobre la vida.

Una explicación basada en la selección natural se apoya en la idea de que los rasgos biológicos humanos, los órganos u otras partes compositivas, soportan tal nivel de complejidad que solo un diseño finalista puede haberlas constituido. Esta es una manera de entender que los principios evolutivos se atribuyen a la vida compleja: «el ojo tiene tantas partes, dispuestas de un modo tan preciso, que parece haber sido previamente diseñado con la finalidad de formar algo capaz de ver, y lo mismo cabe decir del resto de los órganos».<sup>165</sup> Esta sentencia de Pinker se puede comparar con —y quizá es la consecuencia de— la denominada «Analogía del Relojero» (originalmente «Argumento del Diseño»), una relación de semejanza entre la complejidad de lo diseñado, en el caso de los biólogos la vida en sí, y la consecuente necesidad de un diseñador. La reflexión de Pinker sobre el ojo es fácilmente traspasable sobre la mente si se realiza una paráfrasis: «[la mente] tiene tantas partes, dispuestas de un modo tan preciso, que parece haber sido previamente diseñada con la finalidad de formar algo capaz de [pensar], y lo mismo cabe decir del resto de los órganos». Su idea sobre la selección natural como una causa de la complejidad existente viene así dada probablemente a partir de la influencia del libro de 1986 de Richard Dawkins *El relojero ciego*, que trata de la necesidad que la diversidad vital requiere de un diseñador original y de la imposibilidad de sostener que algo simple y sencillo generase elementos vitales tan sumamente complejos:

---

<sup>164</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 206-207.

<sup>165</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 208.



El relojero de mi título ha sido tomado prestado de un famoso tratado escrito por William Paley, teólogo del siglo XVIII. Su *Natural Theology —or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature—* (Teología Natural —o pruebas de la existencia y atributos de la divinidad recogidas a partir de los aspectos de la naturaleza—), publicado en 1802, es la exposición más conocida del «Argumento del Diseño» [...]. El dio la tradicional respuesta religiosa al acertijo, pero la articuló de una manera más clara y convincente de lo que lo habían hecho todos hasta entonces. [...] La verdadera explicación, sin embargo, era totalmente distinta, y tuvo que esperar la llegada de [...] Charles Darwin. Paley comienza su *Natural Theology* con un famoso pasaje: supongamos que al cruzar un zarzal, mi pie tropieza con una piedra, y se me pregunta cómo esa *piedra* ha llegado hasta allí; probablemente, podría contestar que, por lo que yo sabía, había estado allí desde siempre: quizá tampoco sería fácil demostrar lo absurdo de esta respuesta. Pero supongamos que hubiese encontrado un *reloj* en el suelo, y se me preguntase qué había sucedido para que el reloj estuviese en aquel sitio; yo no podría dar la misma respuesta que antes, de que, por lo que yo sabía, el reloj podía haber estado allí desde siempre. [Entonces nos vemos forzados a concluir] que el reloj debió de tener un fabricante: que debió de existir en algún momento, y en algún lugar, un artífice o artífices, que lo construyeran con una finalidad cuya respuesta encontramos en la actualidad; que concibió su construcción, y diseñó su utilización.<sup>166</sup>

Esto nos mueve hasta la idea de que, partiendo del científicismo ateo que comparten Dawkins y Pinker, existe un necesario «diseñador» ciego secular denominado «fuerza evolutiva», y que ha generado una mente modular donde existen partes especializadas que computacionalmente resuelven conflictos propios de la adaptación. Nos encontramos de nuevo con otros intelectuales, como Lewontin o Gould, que rechazaron una tesis que hacía apoyar la selección natural en el adaptacionismo, una idea de la que Chomsky concluyó que:

La tesis, por tanto, es que la selección natural es la única explicación física del diseño que cumple una función. Si es interpretada literalmente, no puede ser cierta. Pongamos por caso mi constitución física, incluyendo en ella la propiedad de tener una masa positiva. Es cierto que cumple cierta función, a saber, evita que salga despedido al espacio exterior y pase a estar a la deriva. Dicho lisa y llanamente, tiene una explicación física que nada tiene que ver con la selección natural. Lo mismo cabe decir de propiedades menos triviales, que el lector puede construir a discreción. De modo que no sabemos qué significa literalmente lo que decimos. En estas condiciones me resulta harto difícil imponer una interpretación sin que se convierta en la tautología de afirmar que allí donde se han seleccionado organismos para satisfacer cierta función, el proceso es la selección.<sup>167</sup>

Una vez conocido el origen esencial de la mente, la selección natural, es importante preguntarnos por su forma, de la que se deriva su función. Esto en sí constituye un argumento circular. La selección natural con todos sus principios, competitividad, diferenciación,

---

<sup>166</sup> Dawkins, 1993, p. 24-25.

<sup>167</sup> Citado de Pinker, 1997b/2008, p. 229.

supervivencia o éxito reproductivo entre otros, ha creado una forma, el cerebro, de la que deriva o emerge la mente, que actúa modularmente y computa finalmente precisamente para llevar a cabo el objetivo de la selección natural, adaptarse a través de la competición, la supervivencia y la reproducción. Como un órgano computacional, la misión de la mente es maximizar el beneficio de los actos que se acometen a través del pensamiento, para lo que la selección natural modula la intervención preescribiendo las instrucciones ordenadas y finitas que permiten realizar actividades que cada módulo hereda.

## VI

SEGUNDA ETAPA DE SU OBRA:  
LA NATURALEZA HUMANA DENTRO DE *LA*  
*TABLA RASA* (2002)



*La tabla rasa* constituye un punto crucial en la trayectoria profesional de Steven Pinker, ya que dentro de su obra se compilan prácticamente todas sus ideas anteriores. Cristaliza un marco teórico donde elementos tan alejados como la visión, la política, la conducta, la ética, la lingüística o la estética acaban explicándose unitariamente a través de presupuestos antropológicos innatistas. En el libro, se explora la idea de la naturaleza humana, en especial se abordan las concepciones sobre la misma desde que René Descartes y Thomas Hobbes generasen los primeros presupuestos modernos sobre ellas, entre el siglo XVII y nuestro siglo.

Desde entonces, la idea de «naturaleza humana» se ha enmarcado asiduamente dentro de los límites de una controversia común, la que nos divide entre la existencia e inexistencia de la propia naturaleza humana. Claro que esta disputa no acostumbra a presentarse, ni a considerarse, de un modo tan reducido, ya que su existencia suscita a su vez preguntas sobre la moral de la misma, sus posibilidades de cambio, los momentos donde nace y se solidifica, y otros muchos acontecimientos. Por ello, podemos hablar con legitimidad de un par de visiones habituales sobre las incógnitas antropológicas a partir de la misma, una perspectiva innatista y una no innatista dentro de las cuales se reúnen miles de filosofías. En cualquier caso, a esta última versión del problema, la no innatista, podemos denominarla visión empirista, debido al impacto de la corriente filosófica generada por John Locke. Esta visión empirista es propia del espectro teórico de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, mientras que la visión innatista, acostumbra a florecer dentro de las Ciencias Naturales.

La obra de Pinker es una *reacción* opuesta al impulso empirista, un impulso que nace de una teoría originalmente epistemológica pero que gradualmente pigmenta sus conclusiones dentro de un firmamento psíquico, moral y político. Este firmamento de ideas que emanan del empirismo occidental de los últimos siglos naciente en la Inglaterra de Locke, siguiendo a Pinker, ha creado tres «dogmas» que se han desarrollado desde que naciera el Dualismo cartesiano en 1637 hasta nuestros días y que hoy son comúnmente aceptados. Estos tres dogmas han acogido los nombres de «tabla rasa» (*tabula rasa*), una idea que esencialmente rechaza la existencia de rasgos innatos y patrones de conducta heredables en favor de papel de la experiencia; el «buen salvaje», una idea que nos indica que los hombres son originalmente buenos pero que es la sociedad, principalmente la industrial y «civilizada» la

que los corrompe; y el «Fantasma en la Máquina», una resolución teórica que nos revela que cada uno de nosotros tiene un alma que toma decisiones libres de las determinaciones biológicas y que tanto el alma como el cuerpo (y en general la materia de la *res extensa* cartesiana) pueden explicarse mediante principios mecánicos. Así, a través de estas tres imágenes sobre la base de la naturaleza de los hombres, Pinker nos indica que acarreamos una considerable carga moral e ideológica que los intelectuales y científicos de diferentes épocas han utilizado en sentidos particulares como soporte organizativo.

La obra *La tabla rasa*, cuyo título original incluye *la negación moderna de la naturaleza humana*, fue publicada en la lengua nativa de Steven Pinker, el inglés canadiense, en el año 2002 en Estados Unidos por la editorial *Viking Penguin* (hoy *Penguin*), una legendaria editorial neoyorquina nacida en 1925 que publicó títulos literarios clásicos como *Las uvas de la ira*. La compañía acabó convirtiéndose, durante el siglo XX, en una firma de corte liberal (izquierdista y comprometida en términos europeos) cuya finalidad radicaba en la distribución literaria dentro de los países angloparlantes y China, y que hoy es uno de los grupos editoriales dedicados a la divulgación más grandes del mundo de tradición liberal.

El hecho de que el trabajo de Pinker se publicara en esta editorial no es algo insustancial, ya que el área divulgativa de *Penguin* tiende a publicar títulos comprometidos con ideas progresistas, lo que permitió a la obra de Pinker presentarse como una visión no conservadora, sino neutral, y alcanzar así a un público que en principio podría haber estado posicionado en contra de posturas intelectuales innatistas, tradicionalmente asociadas al conservadurismo. Su obra fue publicada en una primera edición, en 2002 (ISBN 0-670-03151-8), por la división de *Viking Penguin* en Estados Unidos, pero acogió toda su fama en una segunda edición del 26 de agosto de 2003 (ISBN 9780142003343) cuando *Penguin Books* la publicó en 528 páginas, esta vez en tapa blanda (también se publicó en el año 2003 en español bajo el ISBN 9788449322990). Desde este momento, la obra se hizo tremendamente conocida, comentada y reputada dentro de los círculos académicos anglosajones; proliferaron las reseñas y las revisiones literarias en periódicos y revistas, y en general la especulación divulgativa. En el mismo año 2003, la obra estuvo nominada a los premios Aventis y fue finalista en el premio Pulitzer. La razón por la cual su trabajo alcanzaba tales cotas de popularidad fue, entre otras circunstancias, que reabría un viejo y

notorio debate para muchos cerrado. Se trataba de la controversia sobre la naturaleza de los hombres y de las connotaciones relativas sobre la política, la violencia, el parentesco, la filosofía o la inspiración artística, que bien podían partir de un comportamiento heredado, bien podían partir de algo tan invisible como la interacción social y la preponderancia de la cultura. Esta obra constituyó así la culminación de todo su trabajo anterior, y se convirtió en una obra de referencia y síntesis donde sus tesis anteriores tomaban forma. Algunos elogios en reseñas de periódicos y revistas de tirada mundial se referían a la obra de la siguiente manera:

Steven Pinker ha escrito un muy buen libro —claro, bien argumentado, justo, con conocimiento, duro, ingenioso, humano, estimulante...—. Sólo espero que la gente lo estudie cuidadosamente antes de levantarse ideológicamente contra él. Si lo hacen, verán que la idea de una naturaleza humana innata defectuosa pero maravillosamente rica es una fuerza para el bien, no para el mal.<sup>168</sup>

Cualquiera que haya leído los libros anteriores de Pinker —incluyendo *Cómo funciona la mente* y *El instinto del lenguaje*— leerá también este último y similar esfuerzo, erudito, fuertemente argumentado, rico en notas a pie de página y divertido de leer. Es una obra muy persuasiva.<sup>169</sup>

"[Pinker] presenta su principal argumento de forma persuasiva y con gran brío [...] *La tabla rasa* debe ser leída por cualquier persona que sienta que han comprendido lo suficiente sobre el problema naturaleza-educación, o que piensa que ya sabe a qué atenerse sobre las guerras dentro de la ciencia. Este libro podría cambiar la opinión de cualquiera [...] Sin más, el libro del Sr. Pinker es una pequeña muestra maravillosamente legible de la nueva forma de investigar, en gran parte muy ingeniosa, y diseñada para mostrar que muchos de nuestros sesgos emocionales y nuestras actitudes mentales que están programadas, o para usar la palabra exacta, [que] son innatas [...]. Esta obra es un soplo de aire fresco para un tema que se ha politizado durante demasiado tiempo."<sup>170</sup>

El impacto de Pinker partió siempre de los círculos académicos universitarios y nació de una manera técnica y experimental aunque, rápidamente giró hacia la divulgación popular. En cierto sentido Pinker es el legado del trabajo de muchos otros eruditos anteriores que trataron el asunto de forma indirecta, y que en la mayoría de ocasiones lo trataron desde el ámbito de la biología. Tal suposición se puede corroborar al observar a quién le dedicó su obra Pinker, a los que calificaba de «acérrimos colaboradores y amigos», y quienes ejercieron sobre él una gran influencia: el antropólogo estadounidense y uno de los fundadores de la

---

<sup>168</sup> McGinn, 2002.

<sup>169</sup> Lemonick, 2002.

<sup>170</sup> "Who's Afraid of the New Science?", 2002

Psicología evolutiva Donald Symons, la psicóloga estadounidense Judith Rich Harris, o el matrimonio que forman la psicóloga evolucionista Leda Cosmides y el antropólogo de la psicología evolucionista John Tooby. Todos ellos han sostenido y sostienen pensamientos semejantes a los de Pinker, y al igual que le ha ocurrido a él, ellos también ejercieron un giro editorial desde el análisis técnico hasta la divulgación científica.

Pinker de hecho colocó a sus antecesores como la masa crítica de su obra al concluir él mismo que escribió *La tabla rasa* como «respuesta» a la incendiaria situación académica que habían generado tres libros entre 1990 y el año 2000. Estas obras fueron *The bell curve* (La curva campana) de Richard Herrnstein y Charles Murray, *El mito de la educación* (en el inglés original *The Nurture Assumption*) de Judith Harris y *A natural history of rape* (Una historia natural de la violación) de Randy Thornhill y Craig Palmer. La primera obra sostenía que «las diferencias en las puntuaciones medias obtenidas en los test de coeficiente intelectual entre los estadounidenses negros y los blancos se deben a causas tanto genéticas como ambientales»,<sup>171</sup> la segunda que «la personalidad de los niños está configurada tanto por sus genes como por el medio, de manera que las semejanzas entre hijos y padres se pueden deber a los genes que comparten, y no sólo a los efectos de la influencia parental»,<sup>172</sup> y la tercera obra, quizá la más polémica, sostuvo que «la violación no es simplemente un producto de la cultura, sino que hunde también sus raíces en la naturaleza de la sexualidad de los hombres».<sup>173</sup>

Estas obras y sus conclusiones venían a reabrir en Estados Unidos un viejo debate universal, el de la naturaleza de los hombres, cuya consideración actual había entrado en cierto colapso explicativo debido al «agnosticismo» global en el que la literatura moderna se encontraba sobre el asunto, tal y como apunta Pinker en el prefacio de su obra:

Si el lector está convencido de que la explicación genética ha ganado y excluido a la ambiental, o viceversa, es que no hemos hecho lo que debíamos en la exposición de una u otra. Nos parece muy probable que tanto los genes como el medio tengan algo que ver en el asunto. ¿Cuál puede ser la combinación? En este sentido, somos completamente agnósticos; en lo que podemos determinar, las pruebas no justifican aún ningún juicio.<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Herrnstein y Murray, 1994, p. 311; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 12. Véase también Herrnstein, 1971.

<sup>172</sup> Harris, 1998, p. 2; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 12. Véase también Harris, 1995.

<sup>173</sup> Thornhill y Palmer, 2000, p. 176; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 12.

<sup>174</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 11.



La idea de Pinker sobre la «combinación» parece una presuposición clave. Y hay generalmente dos circunstancias que apuntar sobre ello. Por una parte, la falta de compromiso con un juicio elevado, tenso y final sobre el ambiente y la herencia se debe, parece, a la falta durante el siglo XX de un soporte académico relevante que aliente la toma de posiciones de los no especialistas, lo que parece que ha desamortizado la estimulación y a cambio ha espoleado la inanición y el nihilismo teórico básico hacia la antropología, además de agotar la toma de conciencia y el interés de las personas por el asunto.

La Antropología filosófica, como una rama de conocimiento de la filosofía, brotó a principios del pasado siglo al amparo de la obra del alemán Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, pero la disciplina y trabajos como el de Scheler, aunque pudiesen arrancar controversia, disenso y debate, no acabaron ciertamente por convertirse en elaborados tejidos filosóficos globales o simplemente en propuestas generalmente continuadas por otros eruditos, sino que más bien se especializaron dentro de una reducida área de conocimiento. Por otra parte, y quizá de forma consecuente, se ha generado a nivel global algo semejante a un solipsismo social, una clase de comprensión privada que parece frecuentemente ser suficiente para las personas, donde éstas sostienen sus ideas sin importarles demasiado el estatuto académico moderno en el que se apoyan las mismas. Así, ninguna de las dos circunstancias, la falta de un compromiso teórico real con el asunto y el solipsismo social, han avivado un fuego capaz de resolver el problema de la «combinación», de modo que hoy puede decirse que el asunto sigue vivo precisamente por no estar cerrado.<sup>175</sup>

La idea de que estamos funcionalmente especializados, la de que la naturaleza humana no determina nuestros valores, la de que nuestras decisiones provienen de una forma de ver el mundo heredada, la de que los componentes de la personalidad son aspectos universales, o la de que la semejanza entre la experiencia individual de varias personas es una semejanza social mentalmente colectivizada, son sólo algunos de los presupuestos que las personas generan y utilizan en su vida diaria. Que utilizamos asiduamente este tipo de ideas se pudo ver, y de hecho ello constituye un ejemplo clásico, con lo ocurrido a partir de los trabajos de Herrnstein, Murray, Harris, Thornhill y Palmer. Las propuestas que arrojaban sus

---

<sup>175</sup> Kronfeldner, Roughley y Toepfer, 2014, p. 642; Downes y Machery, 2013; Dupré, 2003, p. 109; Dupré, 2006, Cap. 6, p. 117; Ramsey, 2013, p. 983; Sahlin, 2008, p. 41 ff; Ignold, 2015, p. 6-7.

obras no fueron recibidas como meras suposiciones, sino juzgadas por sus implicaciones. Sus libros fueron incendiarios, en especial para la comunidad educativa, porque ésta acostumbra a ser afín mucho más a principios empiristas que a principios innatistas —si un profesor no pudiera cambiar algo dentro de un niño a través de la educación, ¿de qué le valdría ser profesor?—. Esa comunidad académica que rápidamente se posicionó en contra de estos autores, veía en ellos un ataque contra la dignidad humana a través de posturas raciales, estamentales, sexistas e impropias. ¿Por qué lo veían así? Probablemente porque la idea de que no podemos cambiar a una persona inspira desconfianza en la propia humanidad y parece categorizar y limitar a los seres humanos dentro de sus propios problemas. Las obras de estos autores únicamente reabrieron el viejo debate de la naturaleza humana.

Pero la verdadera novedad, y quizá uno de los puntos de inflexión sobre el debate, pudo producirlo la filósofa estadounidense afincada en California Fiona Cowie, quien escribió *What's Within? Nativism Reconsidered* (¿Qué hay dentro? El nativismo reconsiderado) en 1999, una obra que levantaba ampollas para todos aquellos defensores del evolucionismo y el innatismo.<sup>176</sup> La reapertura del debate desde el punto de vista de Cowie,<sup>177</sup> quien sostiene una visión empirista de la antropología, era llamativo porque, aunque para la comunidad educativa y para gran parte de la comunidad mundial el innatismo es algo irreal, no lo es así para la comunidad académica, de manera que negar el nativismo resulta similar a negar la genética, la psicología y algunas otras áreas que intentan ofrecer una explicación de la naturaleza de la vida humana. La obra de Cowie levantó ampollas precisamente entre los que si veían credibilidad en los trabajos de Herrnstein, Murray, Harris, Thornhill y Palmer. Ésta se centraba en el estudio del funcionamiento de la mente, tanto desde un punto de vista organizativo (el amplio recorrido de la Teoría computacional de la mente le permitía a Cowie precisamente rechazarla como teoría) como desde un punto de vista evolutivo. Para ello trataba el arduo tema de la adquisición del lenguaje desde un punto de vista histórico y neurológico, y concluir que eran precisamente las limitaciones del medio ambiente lo que contribuía a crear el lengua. El lenguaje no se veía como una salida (positiva) de la evolución,

---

<sup>176</sup> Fodor, 2001; Matthews, 2001; Antony, 2001.

<sup>177</sup> La obra de Cowie en cierto sentido fue precedida por la del filólogo polaco Jacek Fisiak en sus *Theoretical issues in contrastive linguistics* (Cuestiones teóricas de la lingüística contrastiva) de 1980, donde Fisiak analiza la crítica que Hilary Putnam, el filósofo polaco Henryk Hiż (1917-2006) y el filósofo estadounidense Henry Nelson Goodman (1906-1998).

sino como un proceso necesario generado precisamente por una carencia de nuestra naturaleza. Al estilo chomskiano, Cowie afirmaba que el aprendizaje idiomático estaba tan relacionado con las limitaciones ambientales que el papel histórico atribuido al entorno para explicarlo se había subestimado. También sostenía que el lenguaje fue creado como una herramienta adaptada a la mente humana y no que la mente se adaptó creando el lenguaje; que al igual que las matemáticas, la escritura o la ciencia, el lenguaje fue creado por los primeros homínidos para resolver problemas planteados por un ambiente social único y exigente, y no por nada que tuviera que ver con la evolución o la naturaleza humana.<sup>178</sup>

Llegados a este punto, quizá no podemos afirmar que el debate esté de nuevo en su apogeo, pero sí que es probable que tanto las obras nativistas de los autores por los que Pinker reaccionó, como las obras anti-nativistas como la de Cowie, hayan significado la reapertura de un debate que estuvo apagado durante gran parte del siglo XX. La gran labor de Pinker radica precisamente en haber sintetizado toda esta gran carga teórica que parece avanzar sobre lagunas, y haber reabierto con una gran obra un debate eclipsado. Su *tabla rasa* se compone principalmente de tres partes, una primera donde se abordan los tres «dogmas» del empirismo: la tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina (los capítulos 1 y 2 donde se ofrece información histórica e ideológica de los tres «dogmas», y los capítulos 3, 4 y 5 donde Pinker ofrece una visión crítica); una segunda parte donde se aborda la crítica al MECS o Modelo Estándar de las Ciencias Sociales, y se trata el marco histórico del mismo (capítulos 6 y 7); y una tercera parte donde se plantean las explicaciones e ideas funcionales que este marco, el MECS, ofreció durante el siglo XX (capítulo 7); además de un conjunto de capítulos posteriores dedicados a la crítica que genera el propio Pinker sobre aspectos como la estética, la política o la cultura.

La primera parte de la obra de Pinker surge a partir de los tres «dogmas» a los que él se refiere. Nótese que la idea de dogma le profiere al concepto una connotación peyorativa. Todos los dogmas añaden un gran número de implicaciones políticas y sociales sobre las asunciones psicológicas y filosóficas modernas. Estos tres dogmas no son puramente aquellos que pueden considerarse originarios de las perspectivas empiristas de la antropología humana desde una etapa Moderna, ya que entre las tres tesis Pinker incluye la del «buen salvaje» de

---

<sup>178</sup> Cowie, 1998; Cowie, 1999; Cowie, 2010.

Rousseau, cuando ésta —quizá también la de la tabla rasa de John Locke— es en cierto sentido una reacción al hobbesianismo, por lo que una tesis principal debería ser la de Hobbes como un punto de reacción, debido a que éste fue cronológicamente el primero en dar una solución «rigurosa y necesaria a la cuestión de la rectitud en la conducta humana y en el orden social», tratando de establecer «la justicia e injusticia de las acciones humanas, y los conceptos prístinos de justicia y Estado, que reduce a su célula primaria: la voluntad individual».<sup>179</sup> No obstante, Pinker como otros psicólogos evolutivos han centrado su crítica en las tres tesis que como movimientos fueron llamadas Empirismo (la tabla rasa), Romanticismo (el buen salvaje) y Dualismo (el fantasma en la máquina). Estas tres ideas rechazan que los seres humanos poseen una base biológica determinante, sostienen la inexistencia de factores conductuales innatos y describen la naturaleza de los hombres como una «construcción social». Siguiendo a Pinker, estas tres tesis son calificadas como «la teoría oficial» que, en lugar de mitigar, hace justo lo contrario y perpetúa las desigualdades de género, raza y clase social. Él sostiene que un gran colectivo de científicos han encontrado dentro de estas teorías justificaciones políticas y morales que precisamente sostienen las diferencias entre personas, habiéndose convertido esta teoría oficial en «[...] la mentalidad del culto, en la que las creencias fantásticas se exhiben como prueba de la propia devoción. [Una mentalidad] que no puede coexistir con una estima por la verdad, [y que es] la responsable de algunas de las lamentables tendencias de la vida intelectual de hoy».<sup>180</sup> Asimismo, el propio Pinker también se lamenta al entender que este «culto» propio de la teoría oficial ha generado una clase de herejía no únicamente en el mundo académico, sino dentro de los medios de comunicación y de las conversaciones habituales, donde el «tabú» sobre la naturaleza humana desacredita e impide la autoafirmación del innatismo.<sup>181</sup>

Pero en cualquier caso, Pinker se posiciona en el lado opuesto a esta teoría oficial al rechazar cualquier tipo de influencia ambiental, y aunque en su prefacio afirma que «en la mayoría de los casos, la explicación correcta estará en una interacción compleja entre la herencia y el medio [...]»,<sup>182</sup> lo cierto es que el resto de su *magnum opus* constituye todo un alegato en favor de que el innatismo en último término es la explicación final necesaria. Sin

---

<sup>179</sup> Hobbes, 1651/1994, p. xi.

<sup>180</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 15; véase también Pinker, 1997b/2008, p. 84.

<sup>181</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 14-15; véase también Pinker, 1997b/2008, p. 71.

<sup>182</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 13; véase también Pinker, 1997b/2008, p. 79.

embargo, esta perspectiva algo tremendista de Pinker sobre la teórica imposibilidad de sostener afirmaciones empiristas sobre los seres humanos, es precisamente esto, una percepción exagerada tanto para el mundo académico como para el extraacadémico. Los presupuestos biologicistas de sus obras al fin y al cabo no sostienen herejía alguna, ni parece difícil sostener públicamente sus ideas, a saber, que la genética nos proporciona evidencias sobre su responsabilidad en el comportamiento, que éste está controlado por el cerebro, y que la formación del mismo es el resultado de la selección de los genes que la evolución de naturaleza darwiniana ha realizado.

La idea que subyace a la tabla rasa ha constituido históricamente tanto una teoría epistemológica (sobre la verdad y las posibilidades de obtener conocimiento) como una teoría psicológica (sobre el funcionamiento de la mente), pero especialmente ha servido como soporte para diferentes teorías políticas. De hecho, dicho soporte erige toda una forma de interpretar las actividades sociales de los grupos gubernamentales. Es fácil apreciar esto al analizar, por ejemplo, el desarrollo de la doctrina política del derecho divino de los reyes, propia del absolutismo político del Antiguo Régimen (c. XVI - c. XIX), según la cual las monarquías autoritarias sostenían un régimen político caracterizado por la legitimidad de un rey que recibía su poder directamente de una divinidad que posaba sobre su naturaleza humana la inteligencia necesaria para gobernar. Y visto el mandato terrenal de este modo, es fácil comprender que el *statu quo* político-social se sostenía por la autoridad de las decisiones —mentales y de pensamiento— que únicamente el monarca podía poseer. El problema al que se podía enfrentar esta forma de legitimación del poder monárquico residía en que, si la tabla era rasa, la mente de un monarca no podía justificar que sólo él podía tomar las decisiones adecuadas, ya que no había heredado de divinidad alguna una fuente superior de pensamiento, con los que sus justificaciones dogmáticas eran justamente eso, algo injustificado que respondía a una autoridad mundana y no a la sabiduría y al mérito innato. En palabras de Pinker, «dado que [para la visión empirista] las ideas se asientan en la experiencia, la cual varía de una persona a otra, las diferencias de opinión se plantean no sólo porque una mente esté equipada para captar la verdad y otra sea defectuosa, sino porque las dos mentes han tenido historias distintas».<sup>183</sup> ¿Qué nos indica este ejemplo sobre las monarquías tradicionales? Que una teoría sobre cómo estamos hechos los hombres, y las

---

<sup>183</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 25-26.

asunciones antropológicas de los mismos, pueden ir más allá de la epistemología, de la psicología o de la filosofía, para acabar constituyendo toda una fuente teórica que establezca cómo los hombres deben relacionarse política, cultural y educativamente.

Por su parte, la idea que subyace al buen salvaje, tradicionalmente ha pervivido dentro de la mente de muchas personas aunque éstas no hayan utilizado tal nombre para denominarla. Cuando alguien cree que los seres humanos son organismos absolutamente inocentes, y desprovisto de cualquier maldad intrínseca desde su nacimiento, esa persona está utilizando dicha visión. La idea rousseauiana sobre la antropología humana, considera que la violencia y la maldad de los hombres no provienen de su naturaleza, sino de la civilización. Tal idea se basa en la suposición de que son las organizaciones estatal, el control social y la violencia gubernamental lo que envilece y hace imperfecto al individuo. La discrepancia atemporal entre el filósofo suizo y el inglés Thomas Hobbes se remitía al denominado «estado de naturaleza», un estadio original donde, visto desde una perspectiva histórica, el hombre no se encontraba bajo el dictado de leyes, órdenes, instituciones y burocracia, o un poder político de gobernantes, y en general atado a un orden social preestablecido para su vida cotidiana bajo un poder común y centralizado. Ellos pensaban que, siendo el estatismo algo creado, lo importante para los hombres era averiguar qué forma tenía ese estado de naturaleza, de manera que la organización social supusiera una solución adecuada para el mismo. ¿Qué nos indica, en este caso, la discrepancia entre Rousseau y Hobbes? Algo muy semejante a lo visto con la tabla rasa, que una teoría antropológica sobre la naturaleza de los hombres acaba por dibujar una suposición política acerca del mejor modo de establecer las normas sociales que sostendrán el pacto social.

¿Y qué hay acerca de las ideas que subyacen a el fantasma en la máquina? Este fue el nombre que el filósofo inglés Gilbert Ryle le puso al concepto en 1949. Tal concepto viene a definir la clásica división dualista entre sustancias antropológicas ya vistas en Platón, La Biblia, San Agustín, Santo Tomás y otros antes de René Descartes. Una división entre un cuerpo y una mente espiritual que, tras morir el cuerpo, continúa existiendo. Esta concepción cartesiana difiere ligeramente de otras respecto al encaje del «mecanicismo». El Mecanicismo es una ley filosófica del siglo XVII que nació con los trabajo de Galileo Galilei (1564 - 1642), Christiaan Huygens (1629-1695) y el propio Descartes, y sostiene que la causalidad

generada entre diferentes agentes ligados es física (lo que no significa que sea visible a los ojos humanos, por ejemplo con la influencia de un gas invisible sobre un cuerpo humano), de manera que las entidades mecánicamente existentes capaces de interactuar son materiales y éstas a su vez son todas las entidades que se encuentran en la realidad. Descartes, sin embargo, sostuvo respecto a la antropología y el mecanicismo que «los cuerpos humanos se encuentran en el espacio y se hallan sometidos a las leyes mecánicas que gobiernan todos los demás cuerpos en el espacio [...]. Pero las mentes no están en el espacio, ni su funcionamiento está sometido a las leyes mecánicas [...]».<sup>184</sup> De este modo Descartes, al generar su famoso «cogito ergo sum» (pienso luego existo), le daba preeminencia a lo extraterrenal de la mente, ya que ésta constituía una «sustancia» indubitable, al poder dudarse de la existencial del cuerpo e incluso de la propia mente sí, pero únicamente usando una mente que sí existe desde el momento en el que el propio acto del pensamiento ejecuta la duda, lo que nos lleva a ratificar su mecanicismo «a medias». Por otra parte, de «el fantasma en la máquina» nace también una teoría sobre la justificación ética, lo que Pinker denomina peyorativamente como una «ventaja» moral. Pinker se refiere a la responsabilidad de la acción libre, una acción fruto de la elección de una mente separada del cuerpo que genera una conducta que no esta causada mecánicamente por nada sino que se elige libremente, y cuyas explicaciones únicamente pueden ser exigidas sobre fines elevados y no sobre la acción de un «mero conjunto de moléculas», lo que choca con la concepción «reduccionista» y «determinista» de que es la evolución la que ha generado tal conducta, que ha sido posada sobre el cuerpo y la mente genéticamente.<sup>185</sup> Esta ventaja moral, por tercera vez, nos demuestra de nuevo como una teoría antropológica se entremezcla con aspectos sociales.

Surge entonces una diferencia de matiz que es importante reseñar. Siguiendo a Pinker la teoría oficial hoy vista es la compuesta por la triada de Descartes, Locke y Rousseau, mientras él defiende una visión evolutiva del comportamiento, la composición y las finalidades humanas, políticas y en general sociales, basadas en la preponderancia de los dictados biológicos, y en especial de la genética. Pero existe un factor clave, semejante al

---

<sup>184</sup> Ryle, 1949, p. 20; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 30. A esto podría añadirse el paralelismo despectivo entre Ryle y Pinker respecto a «teoría oficial» y «dogma», cuando Ryle en la misma página dice: «Ésta es en resumen la teoría oficial. Me referiré a menudo a ella, con deliberado sarcasmo, como el «dogma del fantasma en la máquina».

<sup>185</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 30-32; sobre la naturaleza de la mente véase Pinker, 1997b/2008, p. 102, 111.

«mecanicismo» de Descartes, sin el cual no es fácil comprender el argumento teórico de Pinker sobre la maleabilidad humana, la moderna tabla rasa que niega la existencia de la naturaleza humana. Se trata del ya tratado «adaptacionismo». En el segundo capítulo de su libro, *Silly Putty* (cuyo nombre proviene de un juguete infantil vendido en Estados Unidos, que a partir de una masa informe de polímeros de silicona genera formas inusuales), Pinker nos advierte de que «[hablando del racismo lingüístico] también el prejuicio racial tenía una pátina científica. La teoría de la evolución de Darwin se solía interpretar erróneamente como una explicación del progreso intelectual y moral, más que como una explicación de cómo los seres vivos se adaptan a un nicho ecológico». En este capítulo se introduce directamente a los seguidores modernos de las ideas de la triada y se critican los malos usos del darwinismo, como el spencerianismo social o la eugenesia, pero respecto a la visión de Pinker, él aboga porque es la adaptación evolutiva y no la construcción social aquello que genera el citado «progreso intelectual y moral» del que se derivaron aspectos sociales como la idea de bienestar, de perfección, de cultura, o consecuencias políticas directas como la movilidad social, la inmigración o la difusión de conocimiento. La adaptación es la responsable, y no la construcción social, de dicho progreso, si bien, no obstante, Pinker se lamenta de ello ya que realiza una retrospectiva acerca de cómo el *Silly Putty* intelectual, la tabla rasa y sus tesis añadidas, se hicieron con el panorama académico durante el siglo XX, un panorama cuyo papel o «mayor ímpetu estuvo en la voluntad de establecer un orden social en el que las fuerzas innatas e inmutables de la biología no desempeñaran papel alguno en la explicación de la conducta de los grupos sociales».<sup>186</sup> Uno de los más consecuentes seguidores del liberalismo político fruto del empirismo de Locke fue el filósofo John Stuart Mill, creador de la reputada teoría ética utilitarista, quien en su obra, *El utilitarismo*, escrita entre 1861 y 1863 en una serie de artículos que aparecieron en el *Fraser's Magazine* sostuvo que:

Así, el éxito individual, a expensas del sufrimiento ajeno, puede ser *deseado* no sólo por individuos aislados de una comunidad, sino por la inmensa mayoría de sus miembros, lo cual, sin embargo, argumentarían los detractores de la igualdad deseado/deseable, no significa que el éxito individuo a expensas del sufrimiento ajeno sea deseable. Como diversos autores han argumentado, desde Moore a Toulmin, *deseable* a diferencia de *deseado* no se refiere a la mera constatación de un hecho psicológico o sociológico (lo que un hombre o un grupo desean), sino que implica, por parte del hablante, una actitud valorativa que se refiere a que el bien en cuestión es *digno de ser deseado*.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> Degler, 1991, p. viii; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 41.

<sup>187</sup> Stuart Mill, 1861-1863/2007, p. 13.



Con esta reflexión Mill sostenía la existencial de una «lógica» inmanente detrás de los presupuestos éticos de la acción individual, aplicando la psicología humana a la política, al considerar que únicamente a través de la «igualdad, cuando se establecen relaciones cordiales y solidarias, es posible la armonía social, que garantiza la felicidad generalizada de los miembros de la comunidad, hermanados por los lazos de la mutua simpatía».<sup>188</sup> Mill fue quizá el primero, en palabras de Pinker, en abrazar teorías sobre la igualdad que hoy todos reconocemos. Las teorías sobre la igualdad, independientemente del soporte teórico que reciban a través de una tradición ética, nos rodean aunque no sepamos ponerles nombres claros debido, probablemente, a la poca repercusión social y de la que goza la Ética en términos generales. Existen demandas sociales sobre la igualdad de género, de inteligencia, de derechos o de igualdad económica, y en su gran mayoría hablan de la igualdad de oportunidades y de un acceso igualitario sobre las posibilidades que la sociedad es capaz de ofrecer. Dicha «igualdad» se podía romper al seguirse los principios de las «formas más modernas de la filosofía de la intuición», lo que constituye una crítica al racionalismo continental, de corte cartesiano, y obsérvese la contradicción entre la «trinidad impía» de Pinker, donde se encuentra Descartes, y la crítica de un lockeano, Stuart Mill sobre el propio filósofo y matemático francés por su mecanicismo.<sup>189</sup> En efecto, Mill rebatía los principios del racionalismo según los cuales las categorías de la razón eran innatas, y la razón en sí era algo pura y constitutivamente interno. La distinción entre «intuiciones», asociadas al innatismo, y conceptos característicamente empiristas como «asociaciones», «ideas» o «sensaciones» son tareas epistemológicas demasiado amplias como para tratarlas aquí, pero baste decir que la lucha entre «intuiciones» y «asociaciones» fue el núcleo del futuro Conductismo que dominó las visiones psicológicas, mentales, de pensamiento, acción y estímulo entre 1920 y 1960. Tal visión del mundo y corriente académica, el Conductismo, además de como movimiento social, respaldaba una explicación conductual donde la naturaleza humana no tenía ningún papel más allá de su inexistencia. Tal conclusión se adquiriría al desamparar un concepto clave, el de «herencia». Uno de los psicólogos chinos más reconocidos de todos los tiempos, sino el que más, Zing-Yang Kuo (郭任远, 1898-1970), afirmó que:

---

<sup>188</sup> Stuart Mill, 1861-1863/2007, p. 16.

<sup>189</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 43; sobre el mecanicismo véanse Pinker, 1997b/2008, p. 176 y Lucas, 2008, 31.

La conducta no es una manifestación de factores hereditarios, y tampoco se puede expresar en términos de herencia. [Es] un movimiento pasivo y obligado determinado mecánica y exclusivamente por el patrón [...] del organismo y la naturaleza de las fuerzas ambientales [...]. Todos nuestros apetitos sexuales son el resultado de la estimulación social. El organismo no posee una reacción preparada frente al otro sexo, como no posee unas ideas innatas.<sup>190</sup>

Como observamos, es fácil encontrar una vinculación entre los presupuestos empiristas y las condiciones de una ética donde la igualdad es considerada de un modo u otro, debido a que, por ejemplo, la igualdad salarial se apoya en la idea preconcebida, asentada y socialmente sedimentada de la existencial innata de una desigualdad de género. La *gestalt* que se había generado en esa primera mitad del siglo XX originó una visión donde, siguiendo a Pinker «[...] palabras como “mente” e “innato” se consideraban feas. La conducta se explicaba por medio de unas pocas leyes de aprendizaje por asociación de estímulos y respuestas que podían estudiarse observando a las ratas pulsar palancas ya los perros salivar al oír tonos».<sup>191</sup>

El Conductismo, fundado por el estadounidense John B. Watson pero plena y experimentalmente desarrollado por el también estadounidense B. F. Skinner —además de Jacob Robert Kantor (1888-1984)—, no fue únicamente una teoría científica en relación con la psicología, la magia de la igualdad entre personas, y entre el acceso de los derechos que estas podían alcanzar, sino que se introdujo dentro de la conciencia social colectiva de tal manera que alcanzó ámbitos de la vida cotidiana donde las personas reflexionaban sobre aspectos como la materia, la agresividad, la química, la conciencia, la contaminación, la mente, o un sinnúmero de terapias psiquiátricas tratadas en hospitales de medio mundo cuyas bases teóricas contenían un marcado tinte conductista. La parte de la teoría oficial más criticada por Pinker, aquella que sostiene que la tabla es rasa, es decir, que la mente no posee condiciones hereditarias prefijadas, sostenía a su vez, desde una perspectiva social, que era la compleja e interactiva conexión cultural que los seres humanos sostenían la principal responsable de su conducta, lo que en último término dejaba sin un papel en la obra teatral a la naturaleza de éstos. Así, los creadores de la teoría conexionista, ante la pregunta ¿por qué las personas son más listas que las ratas?, respondían que «[...] la diferencia entre las ratas y

---

<sup>190</sup> Degler, 1991, p. 158-159; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 45.

<sup>191</sup> Pinker, 1994/2001, p. 22; para observar una crítica al conductismo véase Pinker, 1997b/2008, p. 93.

las personas debe tener también otro aspecto: el de que el entorno humano incluye a otras personas, así como los dispositivos culturales que éstas han desarrollado para organizar sus procesos de pensamiento».<sup>192</sup>

De este modo, las ideas y la igualdad, y la asociación de ambas partes, generó -ismos como el Conductismo, que no es sino la cristalización de las conclusiones que se podían alcanzar a partir de los ideales empiristas lockeanos, posteriormente también de David Hume y de John Stuart Mill, desde la epistemología empirista y una clase de liberalismo empírico antropológico hasta los presupuestos del comportamiento psicológico funcional basado en la relación de asociaciones, estímulos y respuestas. Pero desde un punto de vista histórico, esta «agilidad» conceptual de base empirista alcanzó de una manera preponderante a la naciente Sociología francesa de Durkheim y a la antropología formal de carácter históricamente particularista y relativista de Franz Boas. La reapertura del aparato cultural y su colocación en el centro de las visiones antropológicas, el lugar donde se desenvolvían y generaban las relaciones sociales que eran el fin último de la naturaleza de los hombres y por ende del espectro político y de la igualdad entre colectivos, se produjo en especial con la escuela que impulsó indirectamente el propio Boas (quien rechazaba el evolucionismo y el difusionismo).

El término *Kultur* —en el alemán nativo de Boas—, tal y como apunta Pinker, obtuvo un cambio de significado conceptual aproximadamente a principios del siglo XX. En un primer momento, la *cultura* —en el francés e inglés propio de su significado anterior— hablaba del «entretenimiento elevado, como la poesía, la ópera o el ballet», pero en un sentido moderno, su significación se trasladó hasta referirse a aspectos de la vida social tales como la conducta, el arte, las creencias o la afectación social sobre la conciencia colectiva de las instituciones, es decir, sobre todo aquello que era «cultivado» dentro de la «civilización».<sup>193</sup> Como se observa, tanto en su significado primitivo como en su significado moderno dicho concepto se asocia a las clases altas. Pinker expone de manera excelente como los ideales empiristas, en este caso de origen inglés pero no específicamente de Locke, acabaron por influir a Boas:

---

<sup>192</sup> Rumelhart y Maclelland, 1986, p. 143; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 47.

<sup>193</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 48.

Las ideas de Boas, como las de los principales pensadores de la psicología, tenían sus raíces en los filósofos empiristas de la Ilustración, en este caso en George Berkeley (1685-1753). Berkeley formuló la teoría del idealismo, según la cual las ideas, y no los cuerpos ni otros trozos de materia, son los constituyentes últimos de la realidad. Después [...] el idealismo terminó por influir en los pensadores alemanes del siglo XIX. Lo abrazó el joven Boas, un judío alemán de familia secular y liberal. El idealismo permitió a Boas sentar una nueva base intelectual para el igualitarismo. Las diferencias entre las razas humanas y los grupos étnicos, proponía, no proceden de su constitución física, sino de su *cultura*, un sistema de ideas y valores que se extienden mediante el lenguaje y otras formas de conducta social. Las personas difieren porque difieren sus culturas. [...] La idea de que la cultura es la que configura la mente sirvió de baluarte contra el nazismo y era la teoría que se debía preferir por razones morales.<sup>194</sup>

Durante el período histórico que va desde George Berkeley (1685-1753) hasta Franz Boas (1858-1942), volveremos a insistir en que la tensión es crucial. Nos referimos a esa clase de tensión esencial consumada entre los factores hereditarios y los culturales. A raíz de la histórica pugna entre los cartesianos continentales, entre ellos Leibniz, favorables al innatismo de la *res cogitans*, y los empiristas británicos durante el siglo XVII —una rivalidad atemporal ya que Locke coincidió en vida con Descartes únicamente 18 años de vida, entre 1632 y 1650, y nunca se conocieron—, el campo de batalla ideológico alcanzó muchos puntos, entre ellos la línea idealista que va de Berkeley a Boas.

El propio Pinker en su obra no sustenta la filosófica conexión entre el Idealismo subjetivo de Berkeley —fue así denominado con el tiempo— y el Relativismo cultural de Boas. Pero lo cierto es que ambos rechazaron que la realidad *percibida* fuese objetiva, de manera que el sujeto influía de una manera crucial al comprender la misma. Sostener que la realidad no es objetiva supone que el individuo, al percibirla, puede colocar dentro de ella aspectos que le pertenecen más al propio sujeto que a esa realidad percibida. De este modo, y desde la visión antropológica, el sujeto construye las diferencias culturales preponderantes —más allá de las pequeñas diferencias étnicas— objetivándolas y otorgándoles una condición definitiva, además de dándole a la cultura una dinámica propia. Así, esta realidad (que fue calificada como un «superorganismo», «la Cultura» o el mundo social por los eruditos de las Ciencias Sociales) toma una forma plástica que sin embargo actúa como si, al

---

<sup>194</sup> Degler, 1991, p. 148; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 48. Resulta interesante la opinión del historiador Raúl Hilberg sobre las connotaciones culturales de la raza, donde: «se comenzaron a asociar las características corporales y faciales con las de la conducta en el siglo XVII (1600) con las primeras caricaturas en viñetas. El racismo adquirió base teórica durante el siglo XIX (1800), aquí se asociaron características culturales y físicas», Hilberg, 2005, 39-40.

ser percibida, el individuo se sintiera partícipe de su forma. El mundo cultural de los hombres, siguiendo los presupuestos de Boas, Durkheim y otros, funciona por sí mismo, pero a la vez, siempre le ofrece al hombre la impresión de que no es así:

Tal vez se nos conteste que si la sociedad, una vez formada, es en efecto la causa próxima de los fenómenos sociales, las causas que han determinado su formación son de naturaleza psicológica. Se concede que, cuando los individuos están asociados, su asociación puede dar paso a una vida nueva, pero se pretende que ésta sólo pueda suceder por razones individuales. [...] Al contrario, está claro que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración del que surge la vida social. Pero no son ellos quienes la suscitan, ni los que le dan su forma especial; sólo la hacen posible. Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen por causas generadoras ciertos estados de las conciencias particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto.<sup>195</sup>

La conexión entre Berkeley y Boas se establece desde dos ejes, el primero es un eje epistemológico, donde Berkeley afirma que «todos esos cuerpos que componen la poderosa [arquitectura] del mundo carecen de una subsistencia independiente de la mente, y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos»,<sup>196</sup> de lo que se deriva, desde una perspectiva social, que la existencia de aspectos exógenos al hombre como el machismo, las clases sociales o la injusticia, son sostenidos por su propia conciencia ideal y no porque las cosas *sean* así. El segundo eje se refiere a un asunto ontológico, y aunque está vinculado con el primero, éste se refiere a la existencia de acontecimientos sociales, implicaciones, variaciones y consecuencias de éstos que, siguiendo a Berkeley y posteriormente a Boas, sostenemos como verdaderos únicamente porque se encuentran dentro de nosotros y han tomado una forma particular en la conciencia. El idealismo subjetivo, tal y como se considera la filosofía de Berkeley, sostuvo que el ser de las cosas consiste en ser percibido, de manera que no existe nada independiente de la mente que lo puede percibir. Ello le otorga un papel más que activo a la perspectiva humana. La apelación a la «verdad» de algunos hechos sociales es, de este modo, rechazada por Berkeley ya que considera que el estatus ontológico de muchos de estos hechos (para Boas los más importantes son los culturales), su sentido general y las propiedades trascendentales de los mismos —pensemos si se quiere en el propio machismo—, no derivan de una esencia auténtica, fuerte y real, ya que nuestro conocimiento opera de tal modo que cuando encontramos:

---

<sup>195</sup> Durkheim, 1895/2001, p. 157-159.

<sup>196</sup> Berkeley, 1710/1992, p. 11.

[...] una semejanza entre varios [aspectos] que frecuentemente se nos presentan, aplicamos el mismo nombre a todos ellos cualesquiera que sean las diferencias que podemos observar en los grados de su cantidad y de todas las demás diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después que hemos adquirido un hábito de este género, la audición de este nombre despierta la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas.

Observamos como existe una gran diferencia entre la crítica de Berkeley sobre el proceso epistemológico generalizador de las ideas —una crítica sobre sus predecesores incluyendo a Locke— y una crítica antropológica que podría pertenecerle a Boas. Éste, al igual que otros antropólogos del siglo XX, provocó una gran revuelta dentro de la visión etnográfica moderna sobre la relación entre el interior y el exterior, lo privado y lo público, lo personal y lo social, lo psicológico y lo histórico, o lo experiencial y lo conductual.<sup>197</sup>

Se igualan así los presupuestos berkelianos y los boesianos sobre el sostenimiento ideal de las circunstancias —reales para Berkeley y culturales para Boas— externas al hombre. Si para Berkeley son nuestras cabezas las que sostienen las ideas que creemos que se mantienen solas fuera de ellas, para Boas también son nuestras cabezas las que soportan —y justifican— manifestaciones culturales que tienen un aspecto *natural*, pero que en realidad existen al margen de las cabezas que las piensan. Dicho en palabras cotidianas, aquí se afirma que las manifestaciones culturales son independientes de los hombres debido a que siguen una dinámica interna y propia. El mundo cultural al que habitualmente nos referimos, bajo el pensamiento de Boas, es concebido como algo que se autoabastece a través de construcciones sociales que se relacionan y dinamizan por sí mismas, pero que sin embargo constantemente nos arroja la impresión de ser creado por nosotros, cuando en realidad únicamente es heredado. Pinker continúa hablando de Boas y afirma que éste, aún considerando diferencias entre «civilizaciones» y culturas tribales, concibe que todos los grupos étnicos poseen unas capacidades mentales básicas, hecho por el que resulta rechazable hablar de su inferioridad en términos estrictamente biológicos, y únicamente es posible hablar de superioridad o inferioridad aplicando una clase de relativismo comparativo mental que, generalmente, confronta a sociedades más o menos avanzadas.

---

<sup>197</sup> Geertz, 2002, p. 192.

No obstante, la mayor preocupación de Pinker se encuentra en la repercusión que generó Boas más allá de su antropología, en especial el interés de Pinker radica en el seguimiento de sus ideas, ya que como una clase de labor universitaria evangelizadora, Pinker critica que los estudiantes de Boas «llegaron a dominar la ciencia social estadounidense [de principio y mediados de siglo], y [...] Sus alumnos insistían en que no solo las *diferencias* entre los grupos étnicos se debe explicar desde la perspectiva cultural, sino que *todos los aspectos* de la existencia humana se deben explicar desde esta misma perspectiva».<sup>198</sup> Si entre los predecesores de Boas cabría destacar al citado George Berkeley y a Emile Durkheim (Boas y Durkheim pudieron retroalimentarse, debido en parte a que nacieron el mismo año, 1858, y probablemente conocieron el trabajo del otro), entre esos «alumnos» que generaron la nueva «base intelectual para el igualitarismo» encontramos eminencias de la etnografía reciente como Manuel Gamio, A. L. Kroeber, Ruth Benedict, Edward Sapir, Margaret Mead, o Zora Neale Hurston (a los que se podría añadir George Peter Murdock).<sup>199</sup> Todos ellos habrían firmado aquella sentencia del antropólogo judío-alemán-estadounidense, Boas, donde podía leerse que «[...] mientras no se demuestre lo contrario, debemos presumir que todas las actividades complejas están determinadas socialmente, no son hereditarias [genéticamente hablando]».<sup>200</sup> No obstante, dos de los eruditos relacionados con él merecen ser considerados particularmente, Emile Durkheim y Alfred L. Kroeber.

Ambos, Durkheim y Kroeber, coincidieron en tiempos no tan alejados en que la cultura era algo autónomo respecto de la mente individual. Su explicación holística respecto de la materia cultural esencial se basaba en la fuerza intrínseca que un conjunto social podía ejercer con independencia de los miembros que lo constituían. Mientras Durkheim sostenía que «el grupo piensa, siente y actúa de forma distinta a como lo harían sus miembros si estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de estos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo. [...] las naturalezas individuales [...] no son más que la materia indeterminada que el factor social moldea y transforma»,<sup>201</sup> Kroeber pensaba que la

---

<sup>198</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 49.

<sup>199</sup> Murdock había escrito en 1932, en la línea de Boas, que «los fenómenos culturales [...] no son hereditarios [genéticamente hablando] en ningún sentido, sino que se adquieren de forma característica y sin excepción». Barkow, Cosmides, y Tooby, 1992, p. 26; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 48.

<sup>200</sup> Degler, 1991, p. 148; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 48.

<sup>201</sup> Durkheim, 1895/2001, p. 157-159.

herencia (genética) no había desempeñado ningún tipo de papel en la historia, y que eran los sucesos históricos los que condicionan los propios sucesos históricos —de nuevo en la línea de Durkheim—,<sup>202</sup> de manera que lo que podía considerarse como la «civilización», lo «social» o «cultural» respondía a una esencia no individual, sino autogenerada y plástica, lo que nos acerca al Idealismo subjetivo berkeliano que considera al individuo como el creador trascendental de una configuración externa a él mismo que, sin embargo, considera real, únicamente porque la está percibiendo. «La civilización como tal —escribía Kroeber— empieza sólo donde termina el individuo».<sup>203</sup>

El problema al que se enfrentaban los científicos sociales de nuevo cuño que provenían de la antropología, era que las limitaciones biológicas asumidas de las perspectivas evolucionistas cercenaban cualquier posibilidad de que el hombre ejerciera un cambio sobre su sociedad, dando por bueno el muro de los límites deterministas de la genética. Moldear la conducta podría ser una tarea inocua si el hombre, más allá de su individualidad, estuviera biológicamente limitado por el «ciego control de un mundo determinista», de manera que las tendencias de la especie misma ocuparían un espacio preponderante ante los posibles cambios sobre la actitud personal. Pinker, como psicólogo evolucionista que es, rechaza por ello la cartesiana idea del fantasma en la máquina, en especial cuando éste concepto se coloca como el posible «libertador de la voluntad humana» de la causalidad mecánica. Una causalidad que afecta a la «evolución» de sistemas físicos como el humano, donde la dirección genética de la especie establece fronteras de cambio. Loren Eiseley (1907-1977), un respetado antropólogo y poeta del pasado siglo, realizó precisamente un uso lírico de los problemas del marco evolutivo respecto al poder de una entidad superior (la mente):

La mente del hombre, por la indeterminación, por el poder de elección y de comunicación cultural, está a punto de escapar del control ciego del mundo determinista con que de forma inconsciente los darwinistas habían encadenado al hombre. Las características innatas que los extremistas biológicos le asignaron se han desmoronado y desaparecido [...]. Wallace vio, y vio bien, que con la aparición del hombre la evolución de las partes quedaba en gran medida anticuada, que ahora la mente era el árbitro del destino humano.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> El sociólogo francés afirmó que «[...] como todas las sociedades han nacido de otras sociedades sin solución de continuidad, podemos estar seguros de que, en todo el curso de la evolución social no ha habido un momento en que los individuos hayan tenido realmente que deliberar para saber si entrarían o no en la vida colectiva y en una de ellas antes que en otra». Durkheim, 1895/2001, p. 158.

<sup>203</sup> Degler, 1991, p. 96; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 50.

<sup>204</sup> Degler, 1991, p. 330; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 56.



En el capítulo tercero de *La tabla rasa* de Pinker podemos encontrar una barrera que, siguiéndole, se ha superado durante la segunda mitad del siglo XX, la barrera que separaba a la Antropología (con todos sus añadidos como la idea de la cultura como un superorganismo o las tres tesis —la tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina—) de la Biología moderna y todas sus asunciones. *El último muro en caer* propugna la idea de que existe una gran explicación de corte biológico a partir de la cual puede comprenderse el hombre al completo. Este muro (que en parte supone la división entre las Ciencias Sociales y las Naturales), propio del paisaje del conocimiento del pasado siglo, considera divisiones clásicas entre la materia y el espíritu (a lo que se añaden las diferencias mente y materia, espíritu y materia o física y materia) probablemente inaceptables para el ateísmo pinkeriano.

Pero la situación actual, siguiéndole, ha superado esta barrera entre la biología y la cultura, generando explicaciones que unen muy diferentes factores como la mente, el cerebro, la genética y la cultura, a través del marco argumentativo de la evolución. Pinker responsabiliza de tales cambios a eruditos como el lingüista Samuel Johnson (1709-1784), el físico Isaac Newton (1642-1727), William Harvey (1578-1657) y Friedrich Wöhler (1800-1882).<sup>205</sup> Todos ellos llevaron a cabo una *reunificación* de teorías previas que generaron nuevas visiones sobre los conjuntos de leyes que regían aspectos científicos hasta ellos diseminados en subteorías o leyes independientes. Pinker le atribuye un nuevo valor a su amigo el biólogo E. O. Wilson, quien en 1998 publicó la obra *Consilience: la unidad del conocimiento*. Esta unidad se ha ido haciendo patente en teorías como la genética conductual, la Teoría computacional de la mente (y las funciones adaptativas de la mente), la gramática generativa, la existencia de mecanismos mentales universales detrás de las culturas, la neurociencia cognitiva o la psicología evolucionista junto con la historia filogenética. Todos estos marcos explicativos se relacionan de una manera más o menos directa con la idea de un diseñador egoísta, moralmente indiferente y reproductivo llamado «selección natural».<sup>206</sup>

Para ofrecer una explicación de cómo una gran teoría del ser humano es posible, una teoría que elimine la barrera entre la antropología y la biología, y sus explicaciones históricas, Pinker acude al determinismo y al reduccionismo. No obstante, resulta imprescindible

---

<sup>205</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 59-60.

<sup>206</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 91; véase Dawkins, 1976; Dawkins, 1983; Dawkins, 1993.

detenernos aquí y explicar qué es y cómo actúan ambas descripciones de la realidad. Baste decir, primero, que Pinker defiende ambos enfoques filosóficos, y que aunque rechaza caer en ellos, ambos parecen ser seguidos por él. Por una parte, rechaza que la *consilience* (la teoría final sobre la unificación de todo el conocimiento) caiga en el reduccionismo o más bien en un reduccionismo malo; sostiene Pinker que el reduccionismo de la *consilience* es de carácter «bueno», un reduccionismo comúnmente llamado «reduccionismo jerárquico», contrapuesto al llamado por los teóricos de la computación mental moderna «reduccionismo ambicioso o destructivo», cuyo carácter es negativo. Aunque existen un gran número de diferencias entre ambos, puede decirse que el reduccionismo «destructivo» tiende a explicar un fenómeno desde las partes más pequeñas que lo componen, y a hacer preponderar a una de estas pequeñas partes sobre una mayor, por ejemplo al pensar que «el estudio de la biofísica de las membranas neuronales [generaría] grandes avances en la educación, la resolución de conflictos [...]»; mientras, el reduccionismo «jerárquico», en palabras de Pinker, «consiste no en *sustituir* un campo de conocimientos por otro, sino en *conectarlos o unificarlos*»—. <sup>207</sup>

Vistos ambos, podemos admitir que existe una gran belleza interpretativa al escuchar que todos los conocimientos podrían unificarse sin ser sustituidos, pero lo cierto es que ese reduccionismo «jerárquico» nunca se ha producido y que todos los intentos porque se haga no han ofrecido explicaciones finales, sino que más bien, el proceso reduccionista, sea bueno o malo, con el tiempo ha acabado por subsumir a la Antropología dentro de la Biología, igual que a todos los procesos culturales dentro de los evolutivos; razón por la cual es complicado defender, imparcialmente, que Pinker no caiga en un reduccionismo al uso, donde unas partes incluyan a otras en su contexto y la parte que reduce subsume a la reducida, tal y como nos recuerda esa vieja idea que decía que la Sociología era únicamente una aplicación de la Psicología, que la Psicología lo era de la Biología, que ésta lo era de la Química, y ésta de la Física, para finalmente entender que todas ellas no eran sino una ampliación de las Matemáticas (o lo que sería lo mismo, que todas pueden *reducirse* a las Matemáticas)... Esa gran teoría del ser humano puede determinarse y reducirse por la evolución, donde se incluyen la genética, el adaptacionismo o la computación. Pero, si esto es así, ¿cómo se determinan y reducen todos los aspectos antropológicos del ser humano a la selección natural? La respuesta es que esto se produce en especial a través del concepto de «diseño»,

---

<sup>207</sup> Véase Pinker, 2002b-2003, p. 115-116, 176-180.

algo que se ha tratado en el capítulo de la obra llamado *Ávidos de cultura*. En éste se expone una alternativa a la visión de la cultura como un fenómeno heterogéneo e incontrolable que se reduce a una acumulación de conocimientos.<sup>208</sup> Pinker allí sostiene que Rodney Brooks, un profesor de ciencias de la computación del MIT, se encontró con un problema teórico (propio de un experimento mental) en relación con la inteligencia artificial:

El robot observa a una persona que está abriendo un tarro. La persona se acerca al robot y coloca el tarro sobre la mesa que está junto a éste. Se frota las manos y se dispone a quitar la tapa del tarro. Sujeta éste con una mano y la tapa con la otra, y empieza a desenroscar la tapa girándola en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Mientras está abriendo el tarro, se detiene para secarse la frente, y mira al robot para ver qué está haciendo. A continuación se pone a abrir el tarro de nuevo. Entonces, el robot intenta imitar la acción. [Pero] ¿qué partes de la acción que se va a imitar son importantes (por ejemplo, la de girar la tapa en sentido contrario al de las manecillas del reloj), y cuáles no lo son (por ejemplo, la de secarse la frente)? [...] ¿Cómo puede el robot abstraer los conocimientos que ha adquirido con la experiencia y aplicarlos a una situación similar?<sup>209</sup>

Siguiendo a Pinker, lo que nos demuestra el experimento es que un robot no tiene la capacidad que sí tiene un humano para discernir lo trascendente de lo intrascendente, ya que esto no responde a una diferencia entre la propia trascendentalidad y la no-trascendentalidad, sino a que «el robot ha de estar equipado con la capacidad de ver el interior de la mente de la persona que se está imitando», y no lo está, mientras que sencillamente «nuestras mentes cuentan con unos mecanismos *diseñados* para leer los objetivos de otras personas».<sup>210</sup> Esta es la manera mediante la cual Pinker sobrepasa el muro entre la Antropología y la Biología, a través de diferencias puntuales que, por un diseño, nos permiten operar de manera distinta a animales y máquinas, únicamente porque encontrarnos *programados* para ello. Nótese, no obstante, que la diferencia entre animales y hombres no es esencial, sino el producto del ciego diseño evolutivo acumulado.

La cultura es vista así no como un producto de la diversidad humana sino como el efecto de un tipo de diseño que la biología de la especie determina. El problema especulativo con el que nos encontramos en este punto se refiere a las implicaciones ideológicas que conllevan las diferencias culturales. En efecto, tanto sostener que las diferencias culturales

---

<sup>208</sup> Véase Pinker, 2002b-2003, p. 102, 107, 110.

<sup>209</sup> Adams, Breazeal, Brooks, y Scassellati, 2000, p. 25-31; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 103.

<sup>210</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 104-106. La cursiva es mía. Véase también Pinker, 1997b/2008, p. 271.

entre sociedades son producto bien de la evolución, bien de la cultura en sí, puede constituir un grave problema de fondo en forma de dogma. Al atribuir las diferencias culturales a diferencias naturales, puede presuponerse que el desarrollo científico, tecnológico o de gobierno implica que existan naturalezas humanas distintas, que están destinadas a ocupar un lugar inferior respecto de otras. ¿Cómo se explican las diferencias culturales si no es desde una perspectiva cultural? En este punto Pinker se apoya en el economista Thomas Sowell y en el reputado fisiólogo Jared Diamond, quienes aplican modelos psicológicos evolutivos sobre el funcionamiento de la historia para ofrecer una explicación de las diferencias entre culturas. Siguiendo a Sowell, quien ha sostenido una lógica liberal económica aplicada a aspectos sociales muy diversos, tenemos que:

Una cultura no es un patrón simbólico, conservado como una mariposa en ámbar. Su lugar no está en un museo, sino en las actividades prácticas de la vida cotidiana, donde evoluciona bajo la presión de objetivos opuestos y de otras culturas en competencia. Las culturas no existen simplemente como «diferencias» estáticas que haya que celebrar, sino que compiten entre sí como formas mejores y peores de conseguir hacer las cosas, mejores y peores no desde el punto de vista de algún observador, sino desde el de las propias personas en sus afanes entre las descarnadas realidades de la vida.<sup>211</sup>

Por su parte, Jared Diamond, quien ha aplicado sobre las ciencias sociales una clase de determinismo ecológico, apuntó sobre las diferencias en el desarrollo cultural varios aspectos históricos, casi todos ellos relacionados con la geografía, donde destacan las implicaciones sociales y culturales a partir de la orientación de los ejes del planeta, el papel de la idiosincrasia, el potencial de la domesticación de animales y plantas, o el tamaño de la población. Pero lo más relevante respecto a la evolución, es su destacada idea evolucionista de la adaptación al medio a través de factores de difusión, donde encontramos que «¿por qué el desarrollo humano se produjo a ritmos tan diferentes en los distintos continentes? [...] La historia de las interacciones entre pueblos distintos es lo que configuró el mundo moderno mediante la conquista, las epidemias y el genocidio».<sup>212</sup> Esta idea de la «conquista» es la que orienta a Pinker a afirmar que las diferencias culturales no tienen nada que ver con la propia vida de una cultura, sino con los éxitos acumulados que han evolucionado a partir de las diferencias, principalmente ecológicas y geográficas, locales de cada sociedad, a partir de la naturaleza distintiva de los hombres que la componen.

---

<sup>211</sup> Sowell, 1996, p. 378; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 113.

<sup>212</sup> Diamond, 2008, p. 18-19.

Precisamente, el determinismo ecológico de Diamond sobre las ciencias sociales es un asunto sustancial para la obra de Pinker. Éste ha abordado el tema en varias de sus obras y aparece como una lucha constante dentro del aparato teórico de la misma. El Modelo Estándar de la Ciencia Social (MECS) —*The Standard Social Sciences Model* (SSSM) en inglés—, o «constructivismo social» como tradicionalmente se le ha denominado, es un marco teórico de pensamiento que asume ciertos patrones analíticos que conducen una interpretación sobre una situación o un proceso social concibiendo a la sociedad como algo vivo y separado de los individuos que la componen. Básicamente, el MECS establece e incluye asunciones que hacen prevalecer la socialización sobre la herencia evolutiva vertical genética, imponiendo una visión a través de la cual todas las construcciones sociales son las responsables de la creación del individuo, entendiendo a éste como un receptor pasivo, producto de la cultura, e incluyéndose dentro del mismo, las ideas socialmente colocadas dentro de su mente. Así se elimina la verticalidad hereditaria determinada y se hace plástico el proceso, considerándose que es el aprendizaje y no la genética el factor diferencial de la transmisión de la información que genera actos sociales finales.<sup>213</sup>

Entre otras muchas cosas, el marco conceptual que significa el MECS, pone el énfasis en «dictar que los hechos sociales deben ser explicados por hechos sociales»,<sup>214</sup> y en entender que todos los hechos relacionados con la cultura no son el producto de la naturaleza humana, sino de la vida social.<sup>215</sup> El grupo de términos que representa el MECS es moderno, tradicionalmente, en especial a partir de Durkheim, el término preferido para referirse a mismo concepto teórico fue «constructivismo social».<sup>216</sup> Pinker nos recuerda que el respetado historiador estadounidense Carl Neumann Degler (1921-2014) fue el mayor erudito de la revolución que supuso este marco interpretativo. La expresión en sí, «Modelo Estándar de la Ciencia Social», fue introducida —con un matiz peyorativo— por John Tobby y Leda Cosmides en el capítulo que compusieron en 1992 dentro de *The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture* (La mente adaptada: psicología evolucionista y la generación de la cultura). Posteriormente, Pinker recalca que en el año 2000, los filósofos

---

<sup>213</sup> Barkow, Cosmides, Tooby, 1992, Cap. 1, p. 19-136. Véase también Pinker, 1994/2001, p. 452 ff; y Pinker, 2002b/2003, p. 26, 48-59, 112, 115.

<sup>214</sup> Brown, 1991, p. 60.

<sup>215</sup> Barkow, Cosmides, Tooby, 1992, Cap. 1, p. 32.

<sup>216</sup> Para un entendimiento más profundo véase Hacking, 1999.

Ron Mallon y Stephen Stich emplearon en el significativo trabajo del número 67 de la revista *Filosofía de la ciencia*, *The odd couple: The compatibility of social construction and evolutionary psychology* (La extraña pareja: la compatibilidad del constructivismo social y la psicología evolucionista), la expresión «constructivismo social» en lugar de «MECS» simplemente por un asunto estético, —es una expresión más corta—. <sup>217</sup> En cualquier caso, el citado historiador Carl Degler sintetizó la esencia del marco teórico del MECS diciendo que:

Lo que parecen indicar las pruebas de que se dispone es que la ideología o la creencia filosófica según la cual el mundo podría ser un lugar más libre y más justo desempeñó un importante papel en el cambio de la biología a la cultura. La ciencia, o al menos ciertos principios científicos o cierta erudición innovadora, también representaron un papel en la transformación, aunque fue un papel limitado. El mayor ímpetu estuvo en la voluntad de establecer un orden social en el que las fuerzas innatas e inmutables de la biología no desempeñaran papel alguno en la explicación de la conducta de los grupos sociales. <sup>218</sup>

Una de las grandes diferencias de este modelo, como es lógico, se observa a partir de la diferencia entre lo innato y lo aprendido. Afirma Pinker que «El Modelo Estándar de las Ciencias Sociales emplea la noción de “aprendizaje” precisamente de este modo [trasponiendo lo definido en la definición]. La psicología evolucionista, en cambio, predica que no hay aprendizaje sin que haya un mecanismo innato [la evolución biológica a través del tiempo] que lo haga posible». <sup>219</sup> El marco opuesto al MECS es el marco computacional donde la *consilience* se postula como una clase de concordancia y convergencia capaz de cubrir todas las preguntas susceptibles de generar una falta de consenso científico, algo que ocurre, por ejemplo, con la genética, la biología molecular, la paleontología, la geología, la biogeografía, la anatomía comparada o la psicología comparativa, entre otras muchas áreas de conocimiento cercano, y su convergencia final en la evolución; <sup>220</sup> algo que también ocurre, en un espectro diferente, entre la astronomía, la astrofísica, la geología planetaria y la física respecto de su convergencia general con la aceptada Cronología del universo (donde se incluye el modelo científico del Big Bang). <sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 41.

<sup>218</sup> Degler, 1991, p. 8; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 41. Sobre la diferencia entre la ingeniería inversa, utilizada por Pinker, y el MECS, véase Oakes, 1998.

<sup>219</sup> Pinker, 1994/2001, p. 452.

<sup>220</sup> Shermer, 2005.

<sup>221</sup> Shermer, 2000.

Tenemos, por lo tanto, dos teorías que parecen rivalizar (el MECS y la *consilience*), pero ¿sólo en el enfoque científico? Probablemente no. El planteamiento de la psicología evolucionista, un planteamiento computacional de las ciencias cognitivas que va de la mano de la *consilience*, así como el MECS, buscan algo más allá de ser meros marcos explicativos. Concretamente, a través de ellos subyace todo un crisol ideológico, instrumental, cultural, analítico y antropológico cuyo objetivo es ocupar un lugar predominante en el espacio científico y humanístico de la sociedad occidental. El lugar que durante un largo período de tiempo ocupó dentro de las Ciencias Sociales (aproximadamente entre 1920 y 1950-1970) el MECS, como se ha apuntado, tuvo un efecto más allá del modelo axiomático de explicaciones discretas que podía aparentar ser, el MECS:

comenzó a dominar la vida intelectual allá por los años 20. Sobrevino como resultado de la fusión de una idea de la antropología con otra de la psicología: [el ideal antropológico presupone que] 1. Mientras que los animales se hallan rígidamente sometidos a su constitución biológica, el comportamiento humano está determinado por la cultura, un sistema autónomo de símbolos y valores. Al verse libre de restricciones biológicas, las culturas pueden distinguirse unas de otras de forma arbitraria e ilimitada. [el psicológico que] 2. Los bebés humanos nacen con poco más que unos cuantos reflejos y una capacidad de aprendizaje. El aprendizaje es un proceso de propósito general que se emplea en todos los dominios del conocimiento. Los niños adquieren su cultura mediante el adoctrinamiento, las recompensas y castigos y los modelos de rol.<sup>222</sup>

Sobre este modelo explicativo, en el mismo lugar, Pinker sostiene además que el MECS «representa la ideología secular de nuestro tiempo» respecto a la naturaleza humana, y en cierto sentido la postura «decente» y propia de las «personas cultivadas» en contra del determinismo biológico, y dentro de la histórica dicotomía entre herencia y ambiente (o naturaleza y cultura, nativismo o ambientalismo, lo innato y lo adquirido o lo biológico y lo cultural), que constituye un «péndulo de las modas científicas en perpetua oscilación». La cuestión es, obviamente, averiguar si la *presión silenciosa* la ejerce en mayor medida uno u otro marco teórico.<sup>223</sup> No obstante, no cabe duda de que los problemas especulativos propuestos a principios del siglo XX por John Watson y B. F. Skinner (y las corrientes conductistas en general) han decaído, y que probablemente la fractura (o el preludio de la fractura) de esta ortodoxia de las ciencias sociales hacia los años 50 del pasado siglo, se produjo a través de elementos como la Gramática Universal popularizada por Noam

---

<sup>222</sup> Pinker, 1994/2001, p. 446-447.

<sup>223</sup> Pinker, 1994/2001, p. 448.

Chomsky y la Revolución cognitiva con todas sus implicaciones (donde autores como Pinker tuvieron posteriormente una gran relevancia en su desarrollo). Este dominio de las Ciencias Sociales por parte de «formas de pensamiento» como el conductismo, que puede ser entendido como el brazo derecho del MECS, fue definido por Chomsky del siguiente modo:

Es un hecho curioso de la historia intelectual de los últimos siglos que se hayan seguido caminos diferentes en el estudio del desarrollo físico y en el del desarrollo mental. Nadie se tomaría en serio la hipótesis de que el organismo humano aprende a través de la experiencia a tener brazos y no alas [...]. Por el contrario, se da por supuesto que la estructura física del organismo está genéticamente determinada [...]. El desarrollo de la personalidad, los esquemas de conducta y las estructuras cognitivas en los organismos superiores, en cambio, a menudo han sido estudiados desde una perspectiva muy diferente. En general se presupone que en este terreno el medio social es el factor dominante. Las estructuras del entendimiento que se desarrollan a lo largo del tiempo se consideran arbitrarias y accidentales; no existe ninguna «naturaleza humana» aparte de lo que se desarrolla como un producto histórico específico...<sup>224</sup>

La gran alternativa al MECS, sin embargo, ha sido relanzada en una época moderna a través de algunos avances científicos de la psicología evolucionista. En especial de tres, el genoma humano, los modelos informáticos de redes neuronales para explicar los procesos cognitivos, y la plasticidad neuronal.<sup>225</sup> Estos tres avances se refieren, por su orden, a las capacidades programadas del un pequeño número de genes existentes dentro del genoma humano, el segundo a la computación como un proceso material capaz de crear acontecimientos inmateriales como el razonamiento social o el lenguaje, y el tercero a las características del útero materno y a la manera mediante la cual en la infancia registra experiencia mientras el organismo realiza el aprendizaje.

Esta alternativa al MECS acoge una perspectiva puramente científica. El candente tema que históricamente han contrapuesto al empirismo y al racionalismo se encuentra directamente vinculado con la capacidad neuronal y el genoma. La plasticidad neuronal se

---

<sup>224</sup> Citado de Pinker, 1994/2001, p. 22-23. Esta «aporía» de las ciencias sociales ha constituido uno de los caballos de batalla de las ciencias formales, en especial de las naturales, debido a la recalificación que gradual e históricamente las primeras han recibido de las segundas. Dicho en otras palabras, las ciencias naturales tienen como uno de sus objetivos, especialmente mediante divulgadores como Steven Pinker, Noam Chomsky o Daniel Dennett, aplicar las leyes evolutivas al pensamiento humano. Cercano al pensamiento de Chomsky, podemos observar uno (anticreacionista) de Dennett mediante estas palabras: «¿Las telarañas? seguro que son producto de la evolución. ¿La red [internet]? no estoy tan seguro. Las presas de los castores sí; la presa Hoover, no. ¿Qué creen que evita que los productos del ingenio humano sean fruto del árbol de la vida, y por lo tanto, en algún sentido, obedezcan a las reglas de la evolución?»; Dennett, 2002.

<sup>225</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 122-123.



asocia a la idea de que todo lo que está en la mente ha pasado antes por los sentidos. Pero la neurología moderna, cuyo corte es extremadamente materialista, sostiene que la mente se encuentra naturalmente adaptada con *procesadores* especializados. Este tema, lejos de acercarse a su solución, ha abierto desde el siglo XVI problemas y parece que lo seguirá haciendo.

Después del desarrollo teórico del empirismo radical de David Hume en el siglo XVIII, en su *Tratado de la naturaleza humana* de 1739, el ilustrado escocés había abierto una dura «alternativa» al racionalismo continental de Descartes, Spinoza y Leibniz. Esto ocurría por la diferencia que establecía entre el conocimiento de hechos y el conocimiento entre relaciones entre ideas — lo que por su semejanza parece que provenía de la diferencia de Leibniz entre verdades de razón y verdades de hecho—. Ambos tipos de conocimientos de Hume se diferenciaban porque el primero, el conocimiento de hechos, necesitaba las impresiones que generaba la experiencia sensible al contactar el hombre con su entorno; sin embargo, el segundo tipo de conocimiento, el de relaciones entre ideas, se producía con independencia de la realidad al asociarse ideas que habían sido creadas por las impresiones. Huelga decir que la diferencia se encontraba en el tiempo de generación de un tipo de conocimiento y del otro. El conocimiento de hechos va primero, y desde ahí, siguiendo a Hume, se generan ideas que se asocian. Esto chocaba con la ortodoxia racionalista donde la sustancia pensante comenzaba por las ideas innatas para crear luego la abstracción. Entre ambos, la resolución vino del criticismo de Immanuel Kant, donde el filtro de las tres facultades humanas (sensibilidad, entendimiento y razón), constituía una clase de enzima catalizadora entre lo innato y la experiencia sensible. ¿Es la materia cerebral plástica o lo es la experiencia sensorial? Hoy en día es el análisis sensorial de la neurociencia moderna lo que estudia el asunto, y hasta ahora parece que el la conexión entre todas las partes dedicadas al procesado de elementos relacionados con la materia, como las ideas —si se nos permite utilizar una expresión kantiana, las ideas «puras»— se relacionan con «el aparato» al completo (el cerebro), de manera que, siguiendo a Pinker, aunque desapareciera la parte de la función cerebral que gestiona, por ejemplo, los colores o una escena en movimiento, «tendríamos que explicar la arquitectura del resto del sistema visual»<sup>226</sup> ya que los colores o la escena se relacionan para poder producirse con el todo. Esta es la teoría oficial ahora,

---

<sup>226</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 142.

alejada de un cierto tipo de conexionismo y del conductismo, pero como es fácil ver, de nuevo, la diferencia se encuentra en el tiempo de generación del conocimiento que utilizamos, ya que el resto de las conexiones, el holismo cerebral interno, bien podría provenir de las experiencias sensoriales adquiridas exógenamente desde el nacimiento.

Este cambio de *gestalt* evolucionista durante el último siglo, desde propuestas que consideran a los seres vivos agarrados a las capacidades experienciales de su sensibilidad, hasta las propuestas innatistas como la de Pinker, son tratadas en la segunda parte de la *Tabla Rasa*, donde se realiza una retrospectiva histórica sobre las reacciones de los científicos sociales a las nuevas ideas en relación con la naturaleza humana. En esta parte, llamada *Miedo y Recelo*, nuestro autor considera este cambio histórico de forma advirtiéndolo que:

Hacia mediados de la segunda mitad del siglo XX, los ideales de los científicos sociales de la primera mitad disfrutaban de una victoria bien merecida. La eugenesia, el darwinismo social, la conquista colonial, las políticas infantiles dickensianas, las manifestaciones abiertas de racismo y sexismo entre la gente con estudios y la discriminación oficial de las mujeres y las minorías se habían erradicado de la vida occidental, o al menos se estaban desvaneciendo con rapidez. Al mismo tiempo, la doctrina de la Tabla Rasa, [...] empezaba a mostrar fisuras. A medida que empezaban a florecer las nuevas ciencias de la naturaleza humana, se iba poniendo de manifiesto que pensar es un proceso físico, que las personas no son clones psicológicos, [...] y que [...] las nuevas ideas de la biología evolutiva pueden iluminar. Estos avances presentaban a los intelectuales una disyuntiva. Los de mente más fría podrían haber explicado que los descubrimientos eran irrelevantes para los ideales políticos [...], que son doctrinas morales sobre cómo hay que tratar a las personas, y no hipótesis científicas sobre cómo son las personas. [...] Pero no estaban los tiempos para frivolidades. En vez de separar las doctrinas morales de las científicas, [...] muchos intelectuales, [...] pusieron todo su empeño en vincular ambas doctrinas. Los descubrimientos sobre la naturaleza humana se recibían con miedo y recelo porque se pensaba que constituían una amenaza para los ideales progresistas.<sup>227</sup>

Las primeras manifestaciones del choque entre ideales evolucionistas y los propios de las ciencias sociales se produjeron en opinión de Pinker hacia los años setenta en Estados Unidos. Allí, parece, la mirada intelectual propia de la tabla rasa recogía sus primeras fisuras, un momento histórico en el que, precisamente, parecía que ambas partes se movían ya no solo sobre el recelo, sino sobre el radicalismo. Las perspectivas afines a la tabla rasa eran según Pinker «lo correcto», y criticaban exacerbada y especialmente a las explicaciones adversas del innatismo, que eran consideradas como reaccionarias; pero estas otras

---

<sup>227</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 165.

explicaciones innatistas, por su parte, adquirirían también un tinte radical al querer sobreponerse a las explicaciones tradicionales, que también eran calificadas como reaccionarias. Al parecer, las posturas se radicalizaron más incluso ante las protestas y reacciones sobre dos libros que hacían anteponer las explicaciones evolucionistas sobre todo lo demás. Estas obras fueron *Sociobiología* de E. O. Wilson de 1975, y *El gen egoísta* de Richard Dawkins de 1976.

En *Sociobiología* Wilson repasaba algunos planteamientos emergentes en relación con la selección natural sobre la comunicación, el altruismo, la agresividad, el sexo o la paternidad, realizaba un análisis sobre la conducta de los insectos, peces y aves, pero en el capítulo 27, también realizaba un paralelismo con los hombres, colocandonos a una altura similar al resto de los organismos. La Sociobiología, que siempre ha estado asociada con el spencerianismo social y en una época moderna con los trabajos de Konrad Lorenz, cimenta sus supuestos sobre la relación de la biología evolutiva y la conducta, tratando de explicar esta segunda como el resultado de la primera, especialmente a través de un método comparativo anatómico y en general fisiológico. El gran salto de la etología de Lorenz, sin embargo, se encuentra en que esta explicación de la conducta no solamente explica el comportamiento de los animales, sino también el de los hombres bajo presupuestos teóricos idénticos, alineando así a las especies y generando una explicación histórica sobre la conducta *de ratones y hombres*. Pero otra gran parte del salto cualitativo que la explicación sociobiológica origina, más allá del paralelismo entre hombres y animales, se percibe a partir de su propio nombre, de manera que la parte «biológica» se imprica sobre la «social», originándose explicaciones históricas y culturales a partir de conclusiones biológicas sobre el innatismo y el instinto que alcanzan a aspectos relacionados con el comportamiento de la vida social como la territorialidad, la cooperación, la agresividad o la elección de pareja. Aunque existieron muchos detractores al respecto, probablemente tres de los más prominentes fueron el antropólogo Marshall Sahlins, el paleontólogo Stephen Jay Gould y el genetista Richard Lewontin. Los tres enfocaban en la cultura —siguiendo a Durkheim y a Kroeber— los problemas de las explicaciones de la sociobiología, donde la práctica totalidad de las mismas acudía a la computación y al evolucionismo obviando así factores culturales. Tal y como lo explica Pinker:

Hamilton había demostrado cómo pudo haber evolucionado la tendencia a hacer sacrificios por los parientes. Los familiares comparten genes, [...] El gen proliferaría si el coste que el favor supusiera fuera menor que el beneficio otorgado al familiar, multiplicado por el grado de parentesco (una mitad para un hermano, una octava parte para un primo, etc.; cuanto más estrecha es la relación, mayor es el favor que uno está dispuesto a hacer).<sup>228</sup>

Sin embargo, Sahlins rechazaba que los favores familiares proviniesen de «fracciones», o de cualquier clase de conteo vinculado con costes y beneficios, y por lo tanto computable. Siguiéndole, la «sociobiología vulgar consiste en la explicación de la conducta social humana como la expresión de las necesidades [...] que se han construido en la naturaleza humana por la evolución biológica», de manera que «el problema intelectual fundamental afecta a la autonomía de la cultura [...]. *Sociobiología* cuestiona la integridad de la cultura como algo en sí mismo, como una creación humana simbólica y distintiva».<sup>229</sup> La crítica vuelve a acudir a ideas de Durkheim, Boas, Kroeber y a la epistemología de Berkeley sobre la independencia de un mundo exterior. Desde un punto de vista más cercano a las Ciencias Sociales y no tanto a la Etnografía, Gould y Lewontin apuntaron por su parte que:

La razón de la supervivencia de estas teorías deterministas recurrentes es que tienden a ofrecer sistemáticamente una justificación genética del *statu quo* y de los privilegios existentes de determinados grupos en función de la clase, la raza o el sexo [...]. Estas teorías supusieron una importante base para la promulgación de las leyes de la esterilización y la legislación restrictiva sobre emigración en Estados Unidos entre 1910 y 1930, [...] Lo que ilustra la obra de Wilson es la enorme dificultad que supone distinguir no sólo los efectos del medio (por ejemplo, la transmisión cultural), sino también los prejuicios personales y de clase social del investigador. Wilson se suma al gran desfile de los deterministas biológicos cuya obra ha servido para respaldar las instituciones de su sociedad, exonerándolas de la responsabilidad de los problemas sociales.<sup>230</sup>

Ambas partes parecieron lejos de comprenderse. Wilson apuntó que «el primer rasgo diagnóstico [sobre las sociedades humanas] y que se puede verificar con mayor facilidad es de naturaleza estadística»,<sup>231</sup> lo que continuaba las explicaciones computacionales, además de que había «pocas pruebas de cualquier solidificación hereditaria del estatus»<sup>232</sup> y que «las poblaciones humanas no son muy diferentes genéticamente entre sí».<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 172.

<sup>229</sup> Sahlins, 1976, p. 3-10; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 172.

<sup>230</sup> Allen, et al, 1975, p. 43; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 173. Véase también Lewontin, 1979; 1980.

<sup>231</sup> Wilson, 1975, p. 548; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 174.

<sup>232</sup> Wilson, 1975, p. 555; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 174.

<sup>233</sup> Wilson, 1975, p. 550; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 174.

Las afirmaciones de una parte consideraban con un alto grado de posibilidad que la cultura moldeaba las condiciones humanas dadas sobre las relaciones sociales, achacando al estatus y a la herencia las desigualdades sociales; mientras, las reflexiones sociobiológicas apuntaban a las exigencias del entorno únicamente como una mera capacidad del destino para dejar decidir a la naturaleza humana sobre su modo de actuación. Para unos, probablemente, las ideas de que la cultura nos dominaban eran parte de un viejo romanticismo desfasado y equívoco, más apoyado en la subyugación que genera la injusticia que en el funcionamiento de la realidad. Para los otros, equiparar la investigación biológica a la extrema plasticidad y flexibilidad humanas consistía en una clase de justificación ideológica para la cultura de los intelectuales de nuevo cuño, que eran capaces de reducirlo todo sobre términos evolutivos.

Este choque de *designios* se representó en la agria discrepancia entre dos libros que se publicaron con ocho años de diferencia. El primero corría a cargo de la visión materialista y biologicista del reputado zoólogo Richard Dawkins, *El gen egoísta* de 1976. El segundo fue compuesto por tres eminentes científicos en contra de la sociobiología y el determinismo genético, Richard Lewontin, Stephen Rose y Leon Kamin, *No está en los genes* de 1984. Para contextualizar el asunto, podríamos acudir a una artículo posterior a la aparición de estos libros, un artículo publicado en 1997 por uno de los coautores de *No está en los genes*, el genetista Richard Lewontin. En este artículo, llamado *Billones y billones de demonios*, Lewontin afirmaba que:

No es que los métodos y las instituciones de la ciencia nos obliguen a aceptar una explicación materialista del mundo fenomenológico, sino, por el contrario, que nosotros estamos forzados por nuestra adherencia a priori a las causas materiales para crear un aparato de investigación y una serie de conceptos que producen explicaciones materialistas sin importar qué tanto vayan en contra de la intuición, sin importar qué tan místicas sean para el que no ha sido iniciado. Más allá de eso, el materialismo es un absoluto, pues no podemos dejar que un Pie Divino cruce la puerta.<sup>234</sup>

Esto continuaba la idea que había sobrevolado al trabajo sociobiológico de Wilson acerca del reduccionismo y del determinismo de la forma de hacer ciencia de esta nueva oleada de intelectuales. Dawkins, con sus genes egoístas, recogía ideas sociobiológicas de Wilson y afirmaba que «este libro debería ser leído casi como si se tratase de ciencia-ficción.

---

<sup>234</sup> Lewontin, 1999.

[...] Pero esta vez es ciencia. [...] Somos máquinas de supervivencia, vehículos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes»;<sup>235</sup> como puede observarse, esta idea ofrece pistas de un ejemplo clásico de negativismo antropológico y conductual al estilo hobbesiano. Por ejemplo, respecto a las relaciones humanas, Dawkins también afirma que «para una máquina de supervivencia, otra máquina de supervivencia (que no sea su propio hijo u otro pariente cercano) constituye una parte de su entorno, al igual que una roca, un río o un bocado de alimento. Es algo que obstruye el camino que puede ser utilizado».<sup>236</sup>

Lewontin, Rose y Kamin, en su obra, denunciaron el reduccionismo de la Biología, habitualmente consolidado a través de «ciencias modernas» como la genética, que traían consigo las teorías sociobiológicas seguidas por Dawkins y otros y que eran aplicadas al reino animal, incluyendo especialmente al hombre. Curiosamente, una y otra cara de la moneda que luchaba por la hegemonía de su visión sobre la explicación antropológica del funcionalismo animal, le achacaba a la otra parte que incluían y trataban al hombre como un animal más. En ellas afirmaban que «la sociobiología es una explicación reduccionista y biológicamente determinista de la existencia humana. [...] los detalles de las disposiciones sociales presentes y pasadas son las manifestaciones inevitables de la acción específica de los genes».<sup>237</sup> Pero también existía una respuesta para el negativismo antropológico de Dawkins que, sostenían, se producía porque los reduccionistas:

[...] sostienen que las propiedades de una sociedad humana no son [...] más que la suma de las conductas y las tendencias particulares de los seres humanos individuales de que se compone esa sociedad. Las sociedades son «agresivas» porque los individuos que las componen son «agresivos», por ejemplo.<sup>238</sup>

Por otra parte, y casi bajo una perspectiva filosóficamente técnica, los autores, Lewontin, Rose y Kamin por una parte, y Richard Dawkins por la otra, sostuvieron una curiosa controversia sobre la dialéctica de las explicaciones reduccionistas. Los tres autores habían escrito en su obra el primer párrafo, Dawkins escribió el segundo:

---

<sup>235</sup> Dawkins, 1976, p. vii.

<sup>236</sup> Dawkins, 1976, p. 87.

<sup>237</sup> Lewontin, Rose y Kamin, 1984, p. 236; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 177.

<sup>238</sup> Lewontin, Rose y Kamin, 1984, p. 5; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 177.

Pensemos, por ejemplo, en cómo se hace un pastel: el gusto del producto es el resultado de una compleja interacción de los componentes —por ejemplo, la mantequilla, el azúcar y la harina— expuestos durante varios periodos a temperaturas elevadas; no se puede disociar en tal o cual proporción de harina, de mantequilla, etc., aunque todos y cada uno de los componentes [...] hace su aportación al producto final.<sup>239</sup> Dicho así, parece que esta biología dialéctica tenga mucho sentido. Es posible que hasta yo sea biólogo dialéctico. Si bien se piensa, ¿no nos resulta algo familiar todo esto del pastel? Sí, ahí está, en una publicación de 1981 del más reduccionista de los sociobiólogos: «[...] Si seguimos una determinada receta, palabra por palabra, de un libro de cocina, lo que al final sale del horno es un pastel. Ahora no podemos descomponer el pastel en las migas que lo forman y decir: esta miga corresponde a la primera palabra de la receta; esta miga corresponde a la segunda palabra de la receta, etc. Con pequeñas excepciones, como la guinda de la parte superior, no hay una correspondencia exacta entre las palabras de la receta y los "trozos" de pastel. Toda la receta constituye todo el pastel». Evidentemente, no tengo interés en reivindicar prioridad alguna en lo del pastel [...] Pero sí espero que esta pequeña coincidencia dé que pensar a Rose y Lewontin. ¿Pudiera ser que aquellos a quienes combaten no sean los reduccionistas ingenuamente atomistas que tanto quisieran?<sup>240</sup>

Huelga decir que es complicado asumir que el uno o los otros sean los auténticos creadores de la metáfora explicativa, teniendo en cuenta el peso histórico que acarrearán las explicaciones dialécticas de la realidad. Pero lo que nos interesa es que parece que aunque ambos utilizan este tipo de dialéctica donde la interacción no parece reducir el todo, unos reducen la explicación a la sociedad (junto con sus relaciones, tendencias y circunstancias), y el otro a una clase de atomismo materialista genético. Las explicaciones materialistas de Wilson y Dawkins se fundamentan en un modelo probabilístico, computacional y evolucionista.<sup>241</sup> De alguna manera, sin embargo, existe un punto de común acuerdo sobre la naturaleza humana entre los autores (donde hablamos por una parte de Wilson el fundador de la sociobiología y Dawkins, y Lewontin, Rose, Kamin y Stephen Jay Gould por otro, y en cierto sentido de Durkheim, Boas y Kroeber como precedentes) en cuanto que ésta es capaz de actuar, por muy independiente que sea de la cultura. Los autores de *No esta en los genes* escribieron que:

La doctrina materialista de que los hombres son el producto de las circunstancias y de la educación, y que, por consiguiente, los hombres transformados son producto de otras circunstancias y de otra educación, olvida que son los hombres quienes cambian las circunstancias y que el propio educador necesita que se le eduque.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Lewontin, Rose y Kamin, 1984, p. 11; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 178.

<sup>240</sup> Dawkins, 1985.

<sup>241</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 178. Dawkins, 1976, Cap. 5.

<sup>242</sup> Lewontin, Rose y Kamin, 1984, p. 267; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 191.

A lo que añadían que «la única cosa sensata que se puede señalar de la naturaleza humana es que está "en" esta naturaleza el construir su propia historia».<sup>243</sup> Pero hay algo más allá de las apreciaciones de los reputados científicos sociales Lewontin, Rose y Kamin, y se refiere al denotado cambio de *gestalt*. Como si de una partida de un juego de cartas se tratase, una parte de los jugadores puso sus cartas sobre la mesa y otra parte también lo hizo. Tal y como reveló Richard Shelly Hartigan, un reconocido politólogo estadounidense, en 1986, en una época clave en lo referente a este cambio de la *gestalt* entre el naturalismo y el empirismo antropológico:

El actual debate sobre la validez de la sociobiología como una ciencia de reemplazo para el conductismo ambiental es necesario y sano. Una vez que el dominio de la escuela «nurture [ambientalista]» fue desafiado, y las absurdecas de sus defensores extremos, fue predecible que la «naturaleza» extrema podría una vez más ser propuesta como una explicación posible del comportamiento humano.<sup>244</sup>

Hartigan continuaba aludiendo a las razones radicales que habían llevado a Lewontin, Rose y Kamin a componer tal obra. Para nosotros, lo más relevante se refleja en la necesidad de autores como Hartigan de analizar aspectos como este debido a la constante recalificación de la *gestalt* o forma explicativa sobre la naturaleza de los hombres. Hartigan sostenía que el impulso intelectual de los tres autores se debía —siguiendo de hecho lo que ellos mismos escribían en su prefacio—, fundamentalmente a tres razones. La primera se refería a que el determinismo biológico, la desigualdad social y la denominada Nueva Derecha —se refiere Hartigan a las políticas cercanas al liberalismo económico de Margaret Hilda Thatcher y de Ronald Reagan— eran el resultado del apoyo para las mismas de las «ideologías burguesas»; la segunda razón giraba en torno a las llamadas «vías raciales» donde el coeficiente intelectual, el patriarcado o las prácticas psiquiátricas de nuevo eran originadas con el objetivo de sostener el *statu quo* burgués; y por último, la tercera razón para el impulso de los autores, se apoyaba en su rechazo a las explicaciones científicas de la sociobiología, cuyo origen era el determinismo biológico y el cultural.<sup>245</sup> Pero más allá de las particularidades, parece evidente que nos encontramos ante una época de debate, donde las discrepancias académicas, teóricas e intelectuales sobre el innatismo y el empirismo biológicos eran

---

<sup>243</sup> Lewontin, Rose y Kamin, 1984, p. 14; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 191.

<sup>244</sup> Hartigan, 1986.

<sup>245</sup> Hartigan, 1986.



candentes. Hoy, sin embargo, el debate parece cerrado a favor de las explicaciones innatistas de autores como Trivers, Dawkins o Wilson, por varias razones. La principal, parece, se refiere al constante y fuerte empuje del evolucionismo no ya dentro de dimensiones de conocimiento que le son parentales como la Biología, sino como un marco explicativo general de la vida humana compartido por la mayor parte de población.

Pero si el marco empírico-naturalista del biologicismo fue relevante, no lo ha sido menos el antropológico-político que ha representado históricamente el del buen salvaje. En una profunda revisión que Pinker realiza de este asunto, del hombre «tan libre como la naturaleza», que vivió antes de las abyectas «leyes de la servidumbre» —tal y como afirmaba John Dryden en *La conquista de Granada*—, nos indica que:

El Buen Salvaje también es una doctrina muy querida entre los críticos de las ciencias de la naturaleza humana. En *Sociobiología*, Wilson decía que la guerra tribal era habitual en la prehistoria humana. Los contrarios a la sociobiología declaraban que tal afirmación se había «refutado sólidamente tanto por los estudios históricos como por los antropológicos». Consulté estos «estudios», que se reunieron en *Hombre y agresión*, de Ashley Montagu. En realidad se trataba de reseñas hostiles de libros del etólogo Konrad Lorenz, el dramaturgo Robert Ardrey y el novelista William Golding (autor de *El señor de las moscas*). Algunas de las críticas eran merecidas, no hay duda: Ardrey y Lorenz creían en teorías arcaicas como la de que la agresividad era como la descarga de una presión hidráulica y que la evolución actuaba en bien de la especie. Pero los propios sociobiólogos habían criticado con mayor dureza a Ardrey y Lorenz.<sup>246</sup>

Lo primero que hay que advertir es que el ficcionalismo que se aviene detrás de la idea del buen o noble salvaje ha sido históricamente tratado debido precisamente a la gran cantidad de conflictos que de la misma emanan. Para realizar un buen análisis de las teorías sobre el buen salvaje, primero debe de advertirse que nacieron en la España previa al siglo XVI, con el célebre debate de la Junta de Valladolid de 1550 y 1551 entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Si bien antes hubo una primera reflexión con *El villano del Danubio* de Antonio de Guevara (1480-1545), por razones propias de la historia occidental el inicio de la discrepancia entre la maldad original y la bondad del salvaje suele colocarse con la Junta o incluso posteriormente con el escritor francés Nicolás Gueudeville (1652-1721) y su *Diálogo o conversaciones entre un salvaje y el barón de la Hontan*, y con varias obras de J. J. Rousseau como *El discurso de la desigualdad*, *Sobre el contrato social* y especialmente

---

<sup>246</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 193-194.

*El Emilio*. Otros antecedentes reseñables del crucial concepto de «bondad» para el análisis de la naturaleza humana son la original y anónima distopía española de finales de XVII *Sinapia* o el *Tomasso Campanella e i prodromi della civiltà moderna*.<sup>247</sup>

En cualquier caso, la cuestión sobre el asunto del buen salvaje no se refiere, como podría verse reducido, a una explicación definitiva y estanca sobre la maldad o la bondad humanas. Sino a si dentro del ser humano conviven y se comparten motivos tan benignos como malignos, hasta que grado afecta cada uno de ellos, ¿cuándo?, ¿cómo?, y si son propensos a salir los malos incluso cuando los buenos proliferan y se expanden con asiduidad. La cuestión no es si las personas somos malas o buenas, por así decirlo, sino más bien entender cuándo los motivos destructivos salen fuera de nosotros. Algo importante sobre la cuestión del buen salvaje se refiere a las intenciones de nuestro contenido mental, ya que en muchas ocasiones acostumbramos a resolver los dilemas morales que se nos presentan a través de juicios puramente ideológicos. Un asunto importante respecto a tales dilemas surge al asociar las atracciones personales con las explicaciones neutrales, por ejemplo, cuando uno tiende a pensar que quien explica desde «otra» perspectiva más justificable, imaginemos, un genocidio, es un genocida.

Hasta aquí hemos visto algunas de las reacciones que se produjeron en el siglo XX sobre las perspectivas evolucionistas y especialmente cómo dichas perspectivas generaron una nueva figuración del enfoque interpretativo habitual sobre la naturaleza de los hombres. La tabla rasa y las ideas colindantes, históricamente han sido formalmente abordadas desde una perspectiva epistemológica, la idea del buen salvaje, desde una perspectiva en general filosófica relacionada con la ética, la educación o la política. Sin embargo, el análisis de Pinker nos abre ahora un amplísimo objeto de investigación con el controvertido «tercer miembro de la trinidad», el denominado problema del Fantasma en la Máquina. Este concepto representa al clásico dualismo cartesiano, que define la existencia de dos sustancias radicalmente diferentes, la materia (*res extensa*) que posee la extensión en tres dimensiones y la mente (*res cogitans*) que posee un pensamiento autoconsciente. Siguiendo al filósofo francés, el cuerpo —que se incluye dentro de la materia tal y como lo es, por ejemplo, una

---

<sup>247</sup> Una de las más reputadas obras para entender el asunto fue la obra del siglo XX de Stelio Cro *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la America (sic) Hispana (1492-1692)*.

silla— es finito y necesita para su existencia el tiempo y el espacio, mientras que el alma es incorpórea y atemporal, es decir, es esencialmente eterna y se encuentra en un lugar metafísico.

Esta apreciación que originalmente continúa los preceptos del dualismo metafísico de Platón, de los platónicos y neoplatónicos, de los padres de la iglesia, de san Agustín y de gran parte de las explicaciones tradicionales cristianas, fue renovado por Descartes y ha generado una extraordinaria polémica histórica por las implicaciones teológicas, metafísicas y ontológicas entre órdenes como la de la Compañía de Jesús y el movimiento jansenista. No obstante, hoy día el problema referente al fantasma en la máquina es utilizado por los científicos radicales adscritos al ateísmo científicista no para analizarlo, sino exclusivamente para rechazarlo a través de la estigmatización. La idea de creer en un alma inmaterial parece para ellos una alternativa inasumible. Este ateísmo científicista es una corriente de clara influencia anglosajona y esta representado entre otras organizaciones por la *Atheist Alliance*, la *British Humanist Association* o la Sociedad Humanista de Escocia, además de por intelectuales como Kenneth Miller o Michael Ruse, y en especial por los denominados Cuatro jinetes del No-apocalipsis, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Sam Harris y Richard Dawkins.

La relación entre el enfoque metafísico que un ser humano tome sobre sí mismo y su visión sobre la naturaleza humana es de por sí un problema interesante. Muchos autores como Lewontin, Rose, Kamin o Gould, enemigos de la biología determinista y de las corrientes modernas que se hacían con el espacio de conocimiento sobre el asunto, pensaban que la naturaleza humana y la sociedad no eran dos elementos lícitamente separables. Lo que les llevaba a pensar que únicamente preguntarse por la «interacción» ya era un error, ya que sociedad y hombre se construían dialécticamente. Otros autores, sin embargo, como los denominados «jinetes» sostienen justamente lo contrario, viendo que una de las partes, el mundo, es una consecuencia directa que emana a partir de leyes evolutivas que determinan una conducta humana. Pero todos ellos tienen algo en común en lo referente al ateísmo, y es que se posicionan en mayor o menor medida como una oposición evolutiva sobre la religión y el dualismo metafísico. Pinker afirma que:

Quien no crea en la evolución no va a creer en la evolución de la mente, y quien crea en un alma inmaterial no va a creer que el pensamiento y el sentimiento consisten en un procesado de información que tiene lugar en los tejidos del cerebro. [...] Al exorcizar al fantasma en la máquina, la ciencia del cerebro socava dos doctrinas morales que dependen de ella. Una es la de que toda persona tiene un alma, que busca unos valores, ejerce el libre albedrío y es responsable de sus decisiones. Si, por el contrario, la conducta la controlan unos circuitos del cerebro que siguen las leyes de la química, la decisión y los valores serían unos mitos, y se evaporaría la posibilidad de una responsabilidad moral. [...] La otra doctrina moral (que se encuentra en algunas confesiones cristianas, aunque no en todas) es que el alma entra en el cuerpo en el momento de la concepción, y lo abandona en el de la muerte, con lo que se define qué es una persona con derecho a la vida. La doctrina hace que el aborto, la eutanasia y la obtención de células troncales de los blastocistos equivalgan a un asesinato. Hace a los seres humanos fundamentalmente distintos de los animales.<sup>248</sup>

A raíz de todas estas interpretaciones, apareció en 1996 un afamado libro que desde un punto de vista científico refutaba en sí al cientificismo materialista religioso, se trataba de la obra del bioquímico Michael Behe, quien escribió *La caja negra de Darwin: el desafío bioquímico a la evolución*. En dicho trabajo Behe sostenía una ya afamada hipótesis llamada del Diseño Inteligente, la cual defendía que todo el entramado molecular de las células en realidad no podría funcionar de una manera más simple de la que lo hace, y que esto ocurre porque de ser más simple la vida no podría darse. De tal manera que los «tiempos» de la evolución no podrían haber dejado operar gradualmente a la selección natural.<sup>249</sup>

Pero más allá de los avances de la química moderna, nos encontramos de nuevo con la idea de que las especulaciones sobre la naturaleza humana acostumbran a sostener un tinte moral, de manera que las diatribas entre escuelas y partidarios más o menos científicas sobre el «materialismo mental» o sobre la esfera ideal del dualismo «suponen una amenaza para el concepto de responsabilidad moral».<sup>250</sup> En cualquier caso, el principal rechazo sobre el dualismo cartesiano, de hecho especialmente sobre su dualismo ontológico, proviene del filósofo analítico británico Gilbert Ryle, quien en 1949 publicó una obra llamada *El concepto de lo mental*. En dicha obra, de forma muy técnica —a través de herramientas como las motivaciones, la volición, el solipsismo, la voluntad o la inteligencia— refutaba el cartesianismo al completo a través de las dificultades lógicas que aparecían en las especulaciones de Descartes respecto a sus *sustancias*. Ryle sostenía que si la vida de la *res*

---

<sup>248</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 199-201.

<sup>249</sup> Behe, 1996.

<sup>250</sup> Pinker, 2002b-2003, p.205.

*extensa* (el cuerpo) era material, entonces estaba sujeta a las leyes mecánicas de la propia materia, las leyes deterministas del mundo material, mientras que la vida espiritual de la mente no estaba limitada por ley mecánica alguna sino por el libre albedrío y la libertad volitiva. Esto implicaba que no pudiéramos conocer los procesos mentales de otras personas, y es más, ni siquiera los nuestros que provenían de la propia *empiria*. Esta visión, sostenía el filósofo británico, podía ser aceptable dentro del contexto de ideas del Barroco, pero no dentro de un contexto donde la neurología es predominante y acudir tal y como lo hacía Descartes únicamente a la glándula pineal no bastaba.<sup>251</sup>

El alcance moderno de la idea de Ryle sobre el fantasma en la máquina, de hecho, ha sobrepasado un ámbito puramente epistemológico, de manera que la pregunta sobre la relación esencial entre sustancias se fundamenta en aspectos como el «¿cómo está integrada?», «¿qué?» y «¿dónde?». La naturaleza humana tiene que tener una relación con la genética, pero ¿cómo se integran ambas?, y ¿qué es esa naturaleza humana? ¿quizá algo que está en la mente?, ¿inmaterial o material? De estas y otras preguntas se organiza una explicación coherente sobre la misma, una explicación que a su vez debe de explicar cuál es el papel del dualismo. La vida social académica está ciertamente polarizada y «militarizada» sobre este tema, constituyendo en ocasiones un auténtico campo de minas, en especial en Estados Unidos.<sup>252</sup>

La idea de que la Biología está desconectada de las Ciencias Sociales, o de que la vida social de los individuos puede explicar incluso circunstancias genéticas constituye un análisis que deja tras de sí un gran número de implicaciones. En un extremo se encuentra un rechazo explícito de la ciencia como una actividad que genera creencias dada la reducción que el determinismo genético produce sobre el libre albedrío, tal y como apunta Ferguson al decir que «la “creencia científica” [...] parecería echar por tierra cualquier noción de libre albedrío, de responsabilidad personal o de moral universal».<sup>253</sup> En el otro extremo se encuentra el rechazo del determinismo genético pero no de la ciencia. En ambas partes se encuentra una noción que considera a la evolución como la amenaza del libre albedrío.<sup>254</sup> La razón parece

---

<sup>251</sup> Ryle, 1949/2005.

<sup>252</sup> Barkow, Cosmides, Tooby, 1992, p. 49; citado de Pinker, 2002b-2003, p.208.

<sup>253</sup> Ferguson, 1999; citado de Pinker, 2002b-2003, p.206. Véase también Lawler, 2002.

<sup>254</sup> Pinker, 2002b-2003, p.206.

ser obvia y se encuentra en que la evolución considera que la selección natural determina aspectos que en último término, son mentales, de manera que el evolucionista establece una relación entre la neurología y el comportamiento (lo que enerva al científico social), y entre el cerebro material y los actos individuales (lo que rechaza el dualista antropológico).

Por utilizar una crítica a la inversa para obtener a grandes rasgos el pensamiento de Pinker sobre el asunto, podemos pensar en la responsabilidad última y total de la evolución sobre las acciones humanas, en base principalmente a descubrimientos desde los años 80'. Él rechaza que los chimpancés (un género de primate homínido cercano al hombre) sean animales vegetarianos pacíficos —como sostenía Ashley Montagu—, sostiene que son agresivos; rechaza también que la inteligencia no se herede, y sostiene que el coeficiente intelectual está directamente relacionado con el cerebro humano —lo que sostenían Lewontin, Rose, Kamin, y Gould—; así como que las diferencias de género no son únicamente un producto psicocultural, sino una realidad evolutiva —no como creían de nuevo Lewontin, Rose y Kamin—; para cerrar su parecer al decirnos, en referencia a la violencia, que los clanes asesinos no equivalen en mayor o menor medida a las bandas pacíficas, tal y como sostenía Gould.<sup>255</sup>

Uno de los puntos cruciales en la obra de Pinker que forma la parte central de su estudio sobre la naturaleza, *La tabla rasa*, se encuentra en la interrelación entre la sociedad y la biología, la Sociobiología. Este marco interpretativo creado por Wilson sobre 1980, ofrece respuestas sobre diferentes esferas de la experiencia humana en el mundo, una experiencia relacionada con la belleza, la maternidad, la moral, la cooperación, la sexualidad o la violencia. Las explicaciones que funcionan como un péndulo entre la biología y la sociedad se han visto reflejadas en nuevas áreas de investigación empírica como la psicología evolutiva, la genética conductual y la neurociencia cognitiva.<sup>256</sup> De manera que la mente, el cerebro, los genes y la evolución constituyen el núcleo del aparato argumentativo de las explicaciones psicológicas actuales que se desmarcan del dualismo antropológico para adscribirse al materialismo científicista.

---

<sup>255</sup> Pinker, 2002b-2003, p.209.

<sup>256</sup> Pinker, 2002b-2003, p.209.

La tercera parte de la obra de Pinker lleva por título *La naturaleza humana con rostro humano*, y trata la relación que existe entre la moral y la ontología, constituyendo una relación sobre la que pocas veces se reflexiona, pero que es una parte esencial de la vida de los seres humanos. Pinker comienza analizando el viejo problema que generó Galileo en relación a la forma del universo. Galileo desafió la interpretación más ortodoxa de la Biblia cuando cuestionó astronómicamente que la Tierra girara al rededor del Sol. Esto llevaba tras de sí un varias implicaciones sobre la naturaleza de las cosas, y por descontado también sobre la naturaleza de los hombres.

Para comprender qué es exactamente lo que ocurrió, y cómo se conforma una relación crucial entre la ética y la ontología, debemos de pensar en el estatismo y el movimiento. Existe un viejo problema de origen presocrático —excluyendo el gran problema entre el pluralismo (principalmente de Anaxímenes y Empédocles) y el monismo— sobre la *physis* generado a raíz de las interpretaciones de Heráclito y Parménides sobre la misma. Heráclito suponía que el Logos, su *arché*, cuya forma era la medida para todas las cosas, era en último término una disposición engañosa, discreta y aparente, y un principio de la realidad en forma de «versión» más que un constituyente estable, definible e identificable; suponía al referido constituyente de la realidad como una clase de fuego etéreo. En palabras de Aristóteles, uno de sus doxógrafos, «las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas».<sup>257</sup> Por su parte, sin embargo, Parménides concebía el *arché* de la *physis* de una manera distinta, suponiendo que «las únicas vías de investigación pensable [son] que le es imposible no ser, [y] que no es y que le es necesario no ser [...] pues no podrás conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo»,<sup>258</sup> de manera que «lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es».<sup>259</sup> El problema de la materia de la que está hecha el mundo nos acerca al sentido del cambio y la transformación. Las corrientes monistas de Parménides sostuvieron casi unilateralmente, en momentos posteriores, que ese mundo parmenidiano era perfecto por ser inmutable. A dicha corriente crítica con el fluir dinámico del mundo heracliteano se adscribieron posteriormente autores como Platón, los neoplatónicos, los

---

<sup>257</sup> Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 253-254.

<sup>258</sup> Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 326.

<sup>259</sup> Kirk, Raven y Schofield, 1957/2013, p. 328.

padres de la Iglesia, san Agustín y el propio Descartes, cuya *res* infinita era esencialmente diferente de las otras dos, precisamente por su finitud. En cualquier caso, los autores parmenidianos que concebían el mundo de forma estática, realizaron una asociación con la naturaleza del universo.

De hecho, el mundo de las ideas de Platón, atemporal e inteligible, sostenía los modelos perfectos, de manera que las ideas, al «descender» al mundo mundano, se corrompían. Vemos, así, una diferencia entre un mundo estático y uno dinámico. Pero lo que más nos interesa es que la pugna sobre el dinamismo o el estatismo del mundo queda lejos de ser puramente epistemológico u ontológica, y se convierte en una reflexión que llega hasta la ética. En el propio Platón, por ejemplo, dentro del mito del carro alado es la parte racional (la *frónesis* o auriga) la que debe de contener al alma irascible a través de la *andria* (fortaleza de ánimo) y al alma concupiscible a través de la *sofrosyne* (templanza). Entendiendo, véase la analogía con mundo esencial, que la parte racional está en mayor contacto con la Justicia y con ese mundo *estático*; de este modo, las virtudes éticas se relacionan con la ontología platónica. Y esto es algo parecido a lo que se refiere Pinker cuando trata su idea de la Gran Cadena del Ser. Durante mucho tiempo se concibió que el universo sostenía una perfección inmutable mientras que la tierra sostenía una degeneración corrupta en su interior, generando así una cadena que iba desde los cielos hasta las estrellas fijas y planetas exteriores, pasando por ángeles, para llegar a las almas humanas, los cuerpos, los animales las plantas, los minerales, los elementos inanimados y tras nueve capas de demonios Lucifer en el centro de la tierra. Todo ello, por cierto, no estaba exento de una cierta contradicción, debido en parte a que los minerales eran inferiores a los insectos, por ejemplo, cuando los primeros son inanimados.

Pero, ¿no era la realidad estática superior a la dinámica? La idea era, probablemente, que aún teniendo los minerales y otros objetos inanimados la posibilidad de animarse, su debilidad era tal, que viviendo en un mundo dinámico, sin embargo eran estáticos. En cualquier caso esta llamada por Pinker Gran Cadena del Ser nos acerca a la idea de que la perfección celestial no era dinámica, tal y como lo debía de ser el comportamiento ético humano, donde los cambios y las transformaciones eran vistos como una clase de desajuste existencial sobre nuestra naturaleza. En otras palabras, lo éticamente correcto era estático, lo



que nunca cambia, mientras que lo inestable era moralmente reprochable (lo que forma parte, por cierto, del intelectualismo moral de Sócrates). Esta dinámica fue la que llevó a Galileo a ser condenado al confinamiento hasta su muerte, ya que suponer que la tierra giraba alrededor del sol y no a la inversa, significaba que las cosas no estaban ordenadas tal y como se pensaban, y que por lo tanto quizá los cielos no eran tan incorruptibles, ni la tierra tan corrompible, de modo que el orden cósmico podía ya no ofrecer tal nivel de consuelo.

Y es una sensibilidad de ese tipo la que considera Pinker que existe hoy día sobre la naturaleza humana. Él se refiere a las reticencias a aceptar una justificación que, aunque parezca racional, en el fondo atraiga la inmoralidad. Y para ello habla de cuatro miedos o cuatro circunstancias que han acogido un tinte moral. Estos miedos han sido calificados por Pinker como moralmente peligrosos, y es por ello por lo que considera que la sociedad los rechaza. No obstante, sobre la opinión de Pinker han existido numerosos análisis, muchas veces críticos, como el del escritor estadounidense Louis Menand, quien en un interesante artículo «deconstructivo» en *The New Yorker* sobre los tres dogmas del empirismo que se encuentran dentro de *La tabla rasa*, califica a la triada que constituyen Descartes, Locke y Rousseau como «espantapájaros» creados por Pinker.<sup>260</sup> Los miedos de Pinker derivan de los temas que trataron sus colegas Richard Herrnstein, Charles Murray, Judith Harris, Randy Thornhill y Craig Palmer a finales del pasado siglo en tres obras generalmente consideradas incendiarias. Estos autores estadounidenses próximos a las explicaciones evolucionista de la realidad sostuvieron respectivamente en *The bell curve* (Herrnstein y Murray), *El mito de la educación* (Harris) y *A natural history of rape* (Thornhill y Palmer) que las diferencias genéticas eran responsables de las capacidades intelectuales de los individuos, que los genes determinan la personalidad de los niños, y que aspectos aborrecidos por la sociedad, como la violación, no eran producidos únicamente por una cultura degradante (por la propia sociedad), sino también por la naturaleza innata sexual humana.

Las consecuencias de estas implicaciones y otras, siempre cercanas a la teoría evolutiva, representan los cuatro miedos a los que Pinker se refiere como el miedo a considerar aspectos humanos innatos y repercusiones como el miedo a asumir la desigualdad, el miedo a aceptar nuestra imperfectibilidad, el miedo a saber que estamos determinados, y el miedo a

---

<sup>260</sup> Menand, 2002.

caer en el nihilismo. Siguiéndole, estos miedos representan un problema para hallar la «verdad» acerca de la naturaleza de los hombres, una verdad tradicionalmente oculta al ser vista como una amenaza moral sobre la académicamente preponderante y sedimentada idea de la tabla rasa. Pero al tratarse de moral, hay algo que debe llamar nuestra atención sobre el uso de la palabra «asunción». La cuestión, más allá de la realidad sobre el innatismo o la plasticidad, se encuentra en la posibilidad de mejorar, socialmente hablando, a través de un análisis y de la asimilación de problemas sobre la igualdad, la imperfectibilidad, el determinismo y el nihilismo. Pinker sostiene, sobre las consecuencias sociales de las asunciones morales de nuestra naturaleza, que es precisamente la idea de que somos plásticos (la tabla rasa) la que puede crear aspectos desastrosos como la servidumbre, la pobreza o la degradación social, debido a que la maleabilidad de las personas hace que éstas puedan corromperse, mientras que lo opuesto, la asunción de nuestra imperfectibilidad y de nuestra determinación, podría evadir cualquier rasgo social de nihilismo y desigualdad.<sup>261</sup>

El primer miedo al que se refiere es la desigualdad, un miedo a través del cual podemos preguntarnos qué pasaría «si las personas son diferentes de forma innata», ¿se justificaría la opresión y la discriminación? Esta idea, que ha sido tratada históricamente de forma constante, parece atraer toda clase de argumentarios sobre cómo acabar con ella misma, debido a las respuestas que podemos encontrar. Pinker ve en esta pregunta una transposición de las ideas innatistas y empiristas sobre el comportamiento humano. Un comportamiento que viene precedido de una moral capaz de juzgar la respuesta, para así evitar la pregunta. Si la tabla es rasa, parecería fácil sostener que las diferencias sociales son precisamente eso, sociales, artificialmente creadas y que por tanto son los cambios sociales los que generan la desigualdad. Si la tabla no es rasa, sin embargo, las diferencias entre los hombres podrían estar justificadas, ya que las cualidades de cada persona, de ser hereditarias, no le hacen culpable de poseerlas aunque se beneficie de ellas. Ser biológicamente distintos —y por tanto justificar la desigualdad «científicamente»— podría justificar aspectos como la discriminación, la segregación, la estigmatización, la exclusión social y en cualquier caso, la desigualdad entre personas y grupos. No ser biológicamente distintos, por su parte, equivale a decir que es la sociedad la que genera la distinción, lo que a su vez podría hacernos pensar que la desigualdad es injustificable y que las diferencias sociales se hacen pasar por innatas.

---

<sup>261</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 213-214.

Siguiendo a Pinker, generalmente se piensa que si la desigualdad es innata, dicha idea podría traer principalmente tres grandes males, cuya incidencia resulta gradualmente más indeseable. El primero se refiere a los prejuicios y a la discriminación, el segundo mal al darwinismo social (o spencerianismo social), y el tercero a la eugenesia. La idea de Pinker, en cualquier caso, es que el miedo a que estos conflictos morales se produzcan, lleva a intelectuales de todo tipo a rechazar ideas éticamente neutrales, esto es, sentimentalmente rechazables, pero científicamente adecuadas. Dicho de otro modo, el miedo a las respuestas a preguntas sobre nuestra naturaleza podría hacernos preferir no considerar la verdad sobre el innatismo. Al fin y al cabo, parece que culpabilizar a la sociedad es éticamente aceptable, pero culpar a personas particulares puede parecer indeseable.

El primer mal relacionado con el miedo a la desigualdad son los prejuicios que crean las diferencias, ya que «exponer los tipos de diferencias que la investigación podría desvelar en el futuro, a partir de lo que sabemos de la evolución y la genética humanas», podría —pensamos, siguiendo a Pinker— justificar las diferencias sociales que se generan entre individuos, incluyéndose razas y sexos.<sup>262</sup> Pinker, en este caso, no considera que exista una brecha moral dentro de las diferencias. ¿Por qué?, porque las observa como un proceso evolutivamente beneficioso, ya que si la selección natural actúa para homogeneizar a la especie a través de la supervivencia de los genes efectivos, las diferencias entre individuos pueden justificar que la separación de los genes inefectivos sea algo a largo plazo beneficioso. De este modo, en cualquier caso, se obtiene una conclusión particular sobre el conjunto de seres humanos vivos, y se refiere a que la selección natural genera un diseño común que hace a los hombres cualitativamente iguales, es decir semejantes respecto a su naturaleza, pero cuantitativamente diferentes. Esta es la razón por la que Pinker rechaza que los descubrimientos biológicos sobre el innatismo puedan sostener posturas racistas o sexistas. Las pruebas genéticas nos indican que esencialmente somos iguales (empíricamente en cuanto a variación innata, no en cuanto a universales innatos) aunque en relación a la apariencia y a los fenómenos superficialmente tratados (como el color de la piel o el sexo) tendemos a establecer diferencias casi inexistentes.<sup>263</sup> El afamado genetista Ernst Mayr realiza una reflexión sobre los problemas que se derivan de las ideas de igualdad e identidad:

---

<sup>262</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 216.

<sup>263</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 220-221.

La igualdad, a pesar de la no identidad evidente, es un concepto un tanto complejo y requiere una talla moral que al parecer muchos individuos no son capaces de asumir. Al contrario, niegan la variabilidad humana y equiparan la igualdad con la identidad. O sostienen que la especie humana es excepcional en el mundo orgánico en el sentido de que los genes sólo controlan los caracteres morfológicos, y todos los otros rasgos de la mente o el carácter se deben al «condicionamiento» [...]. Su defensa de la igualdad humana se basa en una pretensión de identidad. Tan pronto como se demuestra que esta última no existe, cae igualmente la base de la igualdad.<sup>264</sup>

Por otra parte, el problema del darwinismo social se sustenta, *grosso modo*, sobre la creencia de que las posiciones sociales adquiridas son merecidas por la condición innata de los individuos que las ocupan. Este aspecto ha sido tratado en relación con la justicia económica, la riqueza y la pobreza, el estatus y la conciencia de clase, entre otros aspectos relativos al trabajo, los salarios, la educación o los sistemas judiciales. El darwinismo social puede así ofrecer una justificación sobre la desigualdad. La crítica de Pinker se fundamenta en la amplia extensión moral que acogen los genes cuando se habla de ellos. De modo que al unir los genes con la inteligencia o la etnia, se podría justificar el darwinismo social. Pinker rechaza la unión entre el darwinismo social y las diferencias personales aludiendo a que lo innato es sólo uno de los factores que influyen en el estatus social, pero no el único factor que determina la desigualdad de oportunidades. Y apunta a algunos factores como la suerte, la riqueza heredada, los prejuicios de raza y clase, la desigualdad educativa, la oportunidad de mantener ciertas relaciones sociales determinadas (semejante al nepotismo) y el capital cultural (donde se incluyen costumbres y valores), como responsables de los problemas que generan desigualdad.<sup>265</sup> Por otra parte, Pinker también acude al afamado filósofo John Rawls (1921-2002), quien ha llegado a ser uno de los autores cumbres de la modernidad, sobre las malas interpretaciones morales dentro de la esfera más formal de la ética, incluyéndose la justicia, la política y el derecho. Rawls piensa que si fuéramos tablas rasas, y sí una sociedad eliminara en algún momento la discriminación, se podría argüir que los más pobres merecerían su condición porque decidirían hacer menos con sus capacidades estándar, de modo que parece que el problemático asunto del innatismo podría no referirse directamente a éste, sino más bien a la libertad de participar de una manera más o menos directa en aquello que crea las diferencias (por ejemplo el modelo económico de la sociedad).<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Mayr, 1963, p. 649; véase también Crow, 2002; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 222.

<sup>265</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 228.

<sup>266</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 228-229.

Pero si el miedo a la desigualdad se hace patente a través de los prejuicios sociales y del darwinismo social, el tercer patrón dentro del problema del miedo a la desigualdad se refiere a la materialización de la ingeniería social, cuya forma histórica más perniciosa (o una de las más inasumibles) se hizo real a través de la eugenesia (habitualmente conocida como la práctica de la «higiene racial»). La eugenesia, que llegó a tener congresos internacionales, sociedades y a formar parte de las políticas formales de diferentes estados, abogaba por la selección artificial de genotipos a través de la orientación y prohibición malthusiana de la reproducción humana. Consideraba que las personas más fuertes, sanas e inteligentes, las mejor adaptadas, podían seleccionarse artificialmente a través de políticas de la privación de la reproducción sexual. La eugenesia fue ampliamente utilizada durante la primera mitad del siglo XX por diferentes gobiernos como los de Estados Unidos, varios de los países del norte de Europa o la Alemania nazi, promoviendo el control de la natalidad y de la inmigración, la restricción del matrimonio, los abortos forzados, la esterilización obligatoria y en último términos el genocidio. Generalmente se pensaba que aspectos como la valentía, la fuerza y el vigor, la honradez o la mentalidad cívica podían controlarse indirectamente a través de la selección social. Pinker en todo caso considera que vincular las aplicaciones de las «terapias» eugenésicas a las conclusiones sobre la naturaleza humana no es algo lícito ya que las causas tienen más que ver con nuestras interpretaciones que con las conclusiones reales de los avances genéticos del siglo XX.

El segundo miedo al que se refiere el psicólogo canadiense se relaciona con la imperfectibilidad, la idea de que, de ser innatamente imperfectos en varios aspectos vitales de nuestro ser, como por ejemplo ser naturalmente inmorales, haría que todas las esperanzas por mejorar la condición humana fueran vanas. Esta postura no tiene un nombre formal, aunque probablemente debería tenerlo dado la gran incidencia histórica. No obstante, el título del capítulo, *El miedo a la imperfectibilidad*, es una buena referencia. La cuestión clave del argumento que cimienta el clásico miedo a la imperfectibilidad se centra en lo problemático que sería hallar un método o mecanismo capaz de averiguar cómo es la naturaleza humana de los hombres, dando además por hecho, que ésta tiene unos componentes de base negativos. De hecho, en gran medida, cuando hablamos de la «naturaleza humana» al concepto se le une automática e invisiblemente un tinte moral, una capa de moralidad que parece decirnos que de descubrir lo que hay tras ella, tendríamos que hacernos irremisiblemente conscientes de

que es algo negativo e indeseado. Pero ésto, como es obvio, depende de la *gestalt* del momento. Y Pinker advierte respecto a ésto dos claros miedos a la hora de que nuestra conciencia se despierte de esa clase de «sueño de Rousseau» y los seres humanos nos hagamos conscientes de lo que llevamos dentro.

La primera consecuencia se referiría a «un miedo práctico: el miedo a que la reforma social sea una pérdida de tiempo, ya que la naturaleza humana es inmutable. El otro es una inquietud más profunda, que tiene su origen en la creencia romántica de que lo natural es bueno».<sup>267</sup> Las implicaciones de esta segunda conclusión, la «romántica» idea sobre lo natural, sería indeseada porque si científicamente pudiésemos demostrar que aspectos como el egoísmo, la violencia, el adulterio o el etnocentrismo, por no citar otros miles, son aspectos de la vida que forman parte de la naturaleza de los hombres, tendríamos que asumir que estos rasgos, a la vez, son inevitables, y a la vez, tendríamos que asumir que lo natural no es necesariamente lo bueno. Si aplicamos este razonamiento, por ejemplo, a la política, podríamos sostener que la corrupción —un asunto que lleva siglos preocupando a las clases trabajadoras— es sencillamente fruto de una clase de egoísmo natural, y que éste, a su vez, es no solo inevitable, sino incluso una virtud al desarrollarse correctamente ya que forma parte de nuestra naturaleza.<sup>268</sup> Tal pensamiento no es, por otra parte, nada descabellado ya desde el siglo pasado, e incluso defendido por muchos cuando se considera el egoísmo (y la corrupción económica) como una clase de adaptación práctica al medio:

No es por la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero por lo que esperamos cenar, sino porque cuidan de sus propios intereses. Nos dirigimos no a su humanidad, sino al amor que sienten por ellos mismos, sin hablarles de nuestras necesidades sino de sus ventajas.<sup>269</sup>

Una buena distinción para comprender el problema es precisamente la diferencia que realizó el economista Adam Smith sobre los sentimientos pasivos y los sentimientos activos, dentro de su afamada obra *Teoría sobre los sentimientos morales*. En la misma, el autor escocés se pregunta por el porqué de tal distinción cuando la ética entra en juego. Preguntado

---

<sup>267</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 242.

<sup>268</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 242.

<sup>269</sup> Mehta, 2006, p. 249-250. En el original en inglés: «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages».

de otro modo, sobre por qué buscamos igualar hasta un grado tan alto lo que pasa por dentro de nosotros con lo que pasa por fuera de nosotros. Al fin y al cabo, según las reglas de esta clase de iusnaturalismo antropológico negativo entre lo interior y lo exterior, tan propio del cuerpo lógico de la economía, donde sólo mi beneficio puede generar tú beneficio, sostiene que intentar hacer coincidir nuestros oscuros sentimientos internos con los externos quizá es un incluso moralmente erróneo.

Como gran parte de los dilemas morales, el problema sobre el dentro y el fuera puede observarse mejor al colocarnos a un lado y al otro (dentro y fuera) del círculo moral, de manera que observemos nuestra propia reacción al considerar circunstancias que les ocurrieran a otros y que nos ocurrieran a nosotros mismos. Smith realiza una comparación entre toda la sociedad de China y un europeo corriente:

Supongamos que el gran imperio de China, con todas sus miríadas de habitantes, fuera tragado repentinamente por un terremoto, y ahora consideremos cómo un europeo, [...] se vería afectado cuando recibiera la noticia de esta terrible calamidad. Él, imagino, en primer lugar, expresaría fuertemente su dolor por la desgracia de esa gente infeliz [pero imaginemos que pasaría] Si él fuese a perder su dedo meñique mañana, probablemente no podría dormir esa noche; pero, como nunca vió a los habitantes de china, [...] la destrucción de esa inmensa multitud parece claramente un objeto menos interesante para él, que su propia desgracia. [...] La naturaleza humana se sobresalta de horror ante tal idea [...]. Cuando nuestros sentimientos pasivos son casi siempre tan sórdidos y egoístas, ¿cómo es posible que esperemos que nuestros principios activos sean tan generoso y nobles? Cuando estamos siempre mucho más profundamente afectados por lo que nos concierne a nosotros mismos, que por cualquier preocupación de otros hombres; [...].<sup>270</sup>

Es precisamente a esta distinción a la que se refiere Pinker cuando habla del egoísmo como algo que, siendo negativo, debería ser aceptable incluso cuando forma parte del acervo innato humano. Su idea es que no deberíamos de rechazarlo únicamente porque forme parte de la naturaleza de los hombres. De algún modo, él piensa que los científicos sociales y en general aquellos que utilizan un marco teórico humanista y/o propio de las ciencias sociales

---

<sup>270</sup> Smith, 1761, Parte III. En el original en inglés: «Let us suppose that the great empire of China, with all its myriads of inhabitants, was suddenly swallowed up by an earthquake, and let us consider how a man of humanity in Europe, [...] would be affected upon receiving intelligence of this dreadful calamity. He would, I imagine, first of all, express very strongly his sorrow for the misfortune of that unhappy people [...] If he was to lose his little finger to-morrow, he would not sleep to-night; [...] and the destruction of that immense multitude seems plainly an object less interesting to him, than this paltry misfortune of his own. [...] Human nature startles with horror at the thought [...] When our passive feelings are almost always so sordid and so selfish, how comes it that our active principles should often be so generous and so noble? When we are always so much more deeply affected by whatever concerns ourselves, than by whatever concerns other men; [...]».

para interpretar los hechos rechazan el determinismo y el esencialismo de los acontecimientos aunque éstos sean reales, únicamente por las consecuencias que se derivarían de tal asunción. Pinker aboga así por un análisis moral neutral, donde se consideren las consecuencias de las tendencias y los impulsos ineludibles humanos pero no se niegue su existencia.

Peter Singer, el famoso filósofo utilitarista judío que ejerció como profesor de derecho durante gran parte de su vida, trató en su libro *El círculo expansivo* la línea mental de puntos que abarca a las entidades que cualquier ser humano puede considerar moralmente, yendo de la familia y el pueblo al clan, de ahí a la tribu, de ahí a la nación, hasta llegar a la raza y después de toda la humanidad; Singer piensa que en momentos históricos el círculo se ha constreñido para encerrar a clases como la realeza, la aristocracia y los propietarios; otras veces ha sido inclusivo para considerar a las mujeres, niños y recién nacidos (además de en ciertos casos a cigotos, blastocitos, fetos y muertos cerebrales); y en otras se ha agrandado para considerar a delincuentes, prisioneros de guerra, civiles enemigos y discapacitados mentales.<sup>271</sup> Pinker cree que esta línea de puntos morales no debe surgir de una misteriosa fuerza hacia la bondad, sino «de la interacción entre el proceso egoísta de la evolución y una ley de sistemas complejos»,<sup>272</sup> que hace que los círculos tengan una utilidad selectiva.

Después de ver las implicaciones que genera el horror humano hacia la imperfectibilidad, la *magnum opus* de Pinker trata el miedo humano hacia el determinismo. La cuestión es que si las personas son el producto de la biología, con todas sus implicaciones, incluyéndose la determinación de la genética, el libre albedrío podría ser un mito y no se podría legítimamente responsabilizar a los seres humanos de los errores que cometen. El miedo al determinismo puede surgir por dos razones, por el rechazo que produzca su consideración al verse ésta como falsa, o por la problemática asunción de que no controlemos nuestras propias decisiones.

El libre albedrío es un acontecimiento considerado pleno y perpetuo para la vida de los seres humanos, y el elemento clave a través del cual determinar que la elección humana es posible. Consideramos que alguien dispone de su libre albedrío cuando elige, mejor o peor,

---

<sup>271</sup> Singer, 1981; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 252.

<sup>272</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 252.



pero actúa y por ello puede ser ética, social y jurídicamente juzgado. Cierta tipo de castigos penales no se aplican sobre entidades de las que creemos que no se dan tales condiciones de elección; no juzgamos de la misma manera a un hombre adulto que a un niño, por mucho que ambos sean personas, ni a una persona a la que consideramos perturbada respecto a una que consideramos mentalmente limpia, ni juzgamos a animales en según qué casos, y jamás lo hacemos con los objetos inanimados. Consideramos que existen entidades que no puede retroalimentarse socialmente, juzgar, comprender, y entonces decidir actuar bien o mal. El elemento diferencial que introduce Pinker para proponer su diferencia respecto al determinismo y al libre albedrío, en cualquier caso, son los sistemas cognitivo y emocional del cerebro. Con lo que nos encontramos ante las siguientes preguntas, ¿es el libre albedrío en realidad una sensación de libertad sobre la actuación que ha creado la propia selección natural?, ¿es el libre albedrío una forma de elegir y actuar libremente pero esta determinada por la evolución?, ¿es el libre albedrío una excusa cognitiva que utiliza nuestro cerebro evolucionado para evitar asumir su espinosa determinación? Y así podríamos continuar analizando cientos de preguntas sobre la función, razón y finalidad del libre albedrío y su vinculación con el determinismo. La idea de Pinker es que, aunque la responsabilidad última es de la selección natural (en este caso un objeto inanimado o cuando menos un proceso al que no se puede culpar), no lo es para los actos indeseables, como los violentos, ya que éstos pertenecen a un sistema cerebral que se diferencia de la norma.<sup>273</sup>

Y directamente relacionado con el miedo al determinismo, encontramos también el miedo a nihilismo. Aunque primero deberíamos preguntarnos intentar esclarecer qué es el nihilismo, debido a la polisemia y cantidad de contenidos relacionados con el concepto. Como uno de los términos más complejos tratados en tiempos modernos dentro de la filosofía, su idea no es fácil de definir. Pensadores como Goethe (a través de su Fausto), Pirrón, Schopenhauer, Gorgias, Calderón de la Barca o Nietzsche han ofrecido históricamente planteamientos dentro de sus filosofías sobre lo que es el nihilismo, aunque fue William Hamilton en sus *Lectures of Methaphysics* uno de los primeros en tratar la definición formal del propio término. Éste se asocia con la negación de las realidades sustanciales, con la apreciación del fenomenismo, con el escepticismo, el negacionismo y el nadismo, además de con una concepción del mundo pesimista, intensa y de sufrimiento donde se experimenta una

---

<sup>273</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 275.

exacerbada inanidad, y donde el sentido y el propósito de la misma no existe o se encuentra diluido, descomponiéndose la vida hacia una «nada vacía».<sup>274</sup> Desde la perspectiva biológica, seguimos a Pinker cuando advierte que:

El último temor que generan las explicaciones biológicas de la mente es que pueden despojar de sentido y propósito a nuestras vidas. Si no somos más que máquinas que permiten que los genes hagan copias de sí mismos, si nuestras alegrías y satisfacciones no son otra cosa que sucesos bioquímicos, si la vida no se creó con algún fin elevado ni se dirige hacia alguna noble meta, ¿por qué seguir viviendo? La vida tal como la valoramos sería una farsa, una imponente fachada que oculta una gran miseria.<sup>275</sup>

Si todo se redujese a los supuestos biológicos, de algún modo también se reduciría a los supuestos de la ciencia. Y los principios del científicismo no dejan espacio para todo. El alma espiritual debe de significar una transición o un «salto ontológico» que las ciencias naturales pueden no estar preparadas para observar. Juan Pablo II consideraba que «las fuerzas de la materia viva» no podrían por sí solas hacer surgir un espíritu en el cual se asentaba la «dignidad de la persona». La dignidad se muestra como una cualidad auténticamente humana que nos permite desempeñar nuestro papel como humanos y no como simples máquinas reproductoras de genes. De este modo, el científicismo se plantea el grave problema de la renuncia del valor del propio hombre como un ser digno y solidario, si insiste en señalar que la mente ha surgido de la materia viva evolucionada, y no de algo *diferente*.

La respuesta de Pinker sobre este clásico problema moral, es negar ese salto ontológico, y de nuevo reseñar que el cerebro es un sistema físico pero que la materia que lo compone está organizada de tal manera que es capaz de originar un organismo sensible capaz de sentir.<sup>276</sup> De este modo se sostiene que la evolución nos dotó de un sentido moral, de razón, de conocimiento y de compasión, entre otras miles de circunstancias vitales ordinarias. Pinker bebe de Dawkins cuando éste último sostuvo que una de las mejores formas de comprender la lógica de la selección natural era pensar en los genes como unos agentes como motivaciones egoístas. Estos motivos se fundamentan en hacer copias de sí mismos, si bien, Pinker advierte que en ocasiones para actuar de forma egoísta lo más conveniente puede ser actuar de forma no egoísta, por ejemplo cuando un gen lo que hace —literalmente— «es

---

<sup>274</sup> Ferrater Mora, 1997, p. 555-557.

<sup>275</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 279.

<sup>276</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 279.

colocar motivos *no egoístas* en el cerebro humano» para actuar de forma generosa, o de cualquier otro modo que a largo plazo le reporte un beneficio al gen.<sup>277</sup> Todo ello concluye con la idea de que la atribución o colocación sobre la evolución de todos los procesos mentales y sentimentales de los hombres, donde se incluyen la bondad, el amor o la avaricia, pueden responder a procesos inmateriales, mentales, pero que en cualquier caso derivan de las circunstancias evolutivas de la materia humana.

La cuarta parte del libro lleva como título *Conócete a ti mismo*. Ésta constituye un preludio a los pensamientos de nuestro autor, debido a que las anteriores partes, *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina*; *Miedo y recelo*; y *La naturaleza humana con rostro humano*, son un intento por su parte de «hacer respetable» las ideas contemporáneas sobre la naturaleza humana. Tal y como afirma, no sin razón, las implicaciones sobre la naturaleza humana afectan a muchos ámbitos del discurso público cotidiano, donde las ideas sobre los contenidos de la cognición se relacionan con los prejuicios, la comunicación o el arte; las ideas sobre la capacidad de raciocinio con las políticas educativas y las aplicaciones de la tecnología; y las ideas sobre nuestra capacidad de relacionarnos se vinculan con la familia, la moral, la sexualidad o la delincuencia.

El principal problema al que nos enfrentamos es que aún hoy muchos pensadores continúan debatiendo sobre la índole innata o social de las categorías a través de las cuales conocemos las cosas, para saber hasta qué punto aspectos como la mente, la socialización, la cultura, el propio lenguaje, el aprendizaje o la autoorganización son bien esencialmente naturales, bien históricamente generados. El filósofo Ian Hacking ha listado aproximadamente cuarenta categorías de las que millones de personas piensan, erradamente o no, que están socialmente construidas, entre las que encontramos las ideas de raza, género, fraternidad, peligro, enfermedad, éxito, nacionalismo o elección, y entre las que se encuentra, por supuesto, la propia idea de «naturaleza».<sup>278</sup> El problema de esto podría reducirse, cuando menos su espectro de impacto, al responder a la sempiterna pregunta sobre si «el lenguaje es una prisión del pensamiento», tal y como piensan varios científicos cognitivos contemporáneos, entre los que se incluye Pinker. Esta idea tiene su origen moderno en el

---

<sup>277</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 285.

<sup>278</sup> Hacking, 1999; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 300.

generador del conocido como «giro analítico» Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951), cuya obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, apareció en 1921 en alemán (*Logisch-Philosophische Abhandlung*) y donde se hacía patente su famosa sentencia de que «allí donde están las fronteras de mi lengua, están los límites de mi mundo», o como ha sido tradicionalmente traducida «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo». Esos «límites» colocaban una barrera al pensamiento a través de la cual podía afirmarse que el pensamiento no podía ser significativo si no tenía una correspondencia (denominada «pictórica», en el argot filosófico) con la realidad, de tal manera que la lengua era únicamente capaz de expresar sinsentidos de no existir tal asociación entre el pensamiento y la realidad.

El dilema habitualmente trata sobre si detrás de los pensamientos existe una argumentación aunque ésta no se represente claramente. Pinker citó un pensamiento de Einstein en el que éste «imaginó lo similar que sería ir montado en un haz de luz y [entonces lanzar] una moneda en un ascensor cayendo en picado. En cierta ocasión [Einstein] escribió: “mi habilidad especial no radica en el cálculo matemático, sino más bien en visualizar los efectos, las posibilidades y las consecuencias».<sup>279</sup> A lo que se refería Einstein es a la inexistencia de un lenguaje para considerar esos efectos cuando se trata la Física. Hasta qué punto una criatura que carece de lenguaje puede considerar dichos aspectos, quizá constituya para nosotros siempre una incógnita, pero según Pinker y otros, incluso aquellos seres que formalmente no poseen un lenguaje, sí poseen en cambio categorías fundamentales de pensamiento funcionales entre las que se encuentran el espacio, la causa-efecto, el número o la probabilidad, aunque no exista, como decimos, el lenguaje en sí.<sup>280</sup> El problema al que nos enfrentamos con esta reflexión se basa en que es posible que incluso categorías puras de la física donde parece no aparecer siquiera de forma subyacente el lenguaje, categorías tales como «efecto», el «número», o el signo aditivo de «+», podrían llevar tras de sí una clase de forma argumental semejante al lenguaje. Pinker sostiene, a este respecto, que el lenguaje se asienta sobre los conocimientos tácitos que los seres humanos poseemos sobre el mundo,<sup>281</sup> de modo que no somos puros receptáculos vacíos de información y asociación, sino criaturas evolucionadas que poseen de forma natural elementos que nos ayudan a sobrevivir.

---

<sup>279</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 371.

<sup>280</sup> Citado de Pinker, 2002b-2003, p. 311.

<sup>281</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 312.

Ese conocernos a nosotros mismos conlleva, también y de forma paralela, el conocer nuestras limitaciones, que es el título de su siguiente capítulo, un capítulo donde nos hacemos conscientes de las funciones y los servicios sociales que nos permiten llevar adelante el lenguaje y el pensamiento. «Sienten deseos, padecen dolor, necesitan amigos» escribió Shakespeare a raíz de la necesidad el reconocimiento moral de los demás, un reconocimiento del que deriva una conducta ética que «nos permita ser crueles con las rocas y las plantas pero nos obligue a tratar a los demás seres humanos como “personas” que poseen unos derechos inalienables».<sup>282</sup> Las conductas éticas conforman en parte las conductas políticas y económicas, ya que se fijan en la justicia del reparto, la distribución y la redistribución. Obviamente, claro, para que exista una buena redistribución económica debe de existir primero una buena redistribución moral, dado que lo segundo nos indicará cómo considerar lo primero, y por lo tanto cómo distribuirlo. La necesidad del reconocimiento moral, como un mecanismo social, y el lenguaje y el pensamiento mental, son para Pinker productos derivados de la evolución.

En este sentido, el afamado antropólogo Alan Fiske descubrió una fuerza de la naturaleza humana tras el reparto de mercancías, trabajo y bienes. Fiske piensa que los patrones que siguen las transacciones humanas principalmente se basan en dos tipos, bien el ajuste a la igualdad, bien el precio de mercado. En el modelo del ajuste a la igualdad se puede dar un reparto comunal sin controlar quién tiene qué, o un reparto basado en una autoridad superior donde personas dominantes pueden confiscar materias a personas de un rango inferior. Por su parte, el patrón de precio de mercado se caracteriza por poseer rentas, precios, salarios, tipos de interés, uso de las matemáticas (multiplicación, fracciones, divisiones...), instituciones sociales monetarias, contratos, créditos y en especial, una fuerte división del trabajo. Siguiendo a Fiske, el patrón de precio de mercado no existe en las sociedades de cazadores-recolectores por lo que no «desempeñó papel alguno en nuestra historia evolutiva», debido a que para ello se necesita una mínima tecnología (como la escritura), la utilización de dinero no líquido (papel moneda) o la existencia de unas matemáticas formales progresivas (el crédito y su interés variable).<sup>283</sup> Pinker ve en estos aspectos una relativa derivación lógica de la «evolución» de la naturaleza humana, donde:

---

<sup>282</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 330.

<sup>283</sup> Fiske, 1992; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 344-345.

La capacidad de concebir un número ilimitado de combinaciones nuevas de ideas es la fuente de energía de la inteligencia humana y una clave de nuestro éxito como especie. Hace decenas de miles de años, nuestros ancestros concibieron nuevas secuencias de acciones con las que se podía dirigir el juego, extraer un veneno, tratar una enfermedad o asegurar una alianza. [...] El lenguaje, él mismo un sistema combinatorio, nos permite compartir estos frutos intelectuales.<sup>284</sup>

De este modo observamos cómo el cuerpo teórico de Pinker enlaza el desarrollo del lenguaje y del cerebro con la evolución de la mente sobre formas más complejas, basadas en la supervivencia y en las consecuencias materiales de la selección natural. Lo que nos lleva a la pregunta por la determinación, que es respondida en los capítulos 14 y 15 de su libro, *Las múltiples raíces de nuestro sufrimiento* y *El animal moralista*, donde se realiza una exposición del célebre libro de Dawkins de 1976 *El gen egoísta*, donde el etólogo se retroalimentaba de las ya fervientes ideas de Robert Trivers sobre la base biológica de la psicología social y del pensamiento. La psicología social, probablemente el cimiento sobre el que se asienta *La tabla rasa*, nos habla de cómo las personas se comportan entre sí y de cómo generan maneras particulares al relacionarse.

Las ideas de Dawkins y de Trivers se basan en la idea de que las relaciones entre hombres buscan salvaguardar sus propios genes, a través de lo cual se «puede explicar la lógica de todos los principales tipos de relaciones humanas: lo que sentimos hacia nuestros padres, nuestros hijos, nuestros hermanos, nuestros amantes, nuestros amigos y nosotros mismos».<sup>285</sup> Las ideas de Trivers, al igual que las de Dawkins y las de Pinker, sostienen que la naturaleza de los organismos vivos es la que es porque sin esa naturaleza no podrían haber evolucionado y por lo tanto existir. De este modo, por otra parte, introducen un condicionante que es la amoralidad, ya que la evolución es ciega y esto es así no únicamente en relación al finalismo —no significa que se dirija a un lugar concreto—, tal y como le gusta afirmar a muchos biólogos, sino en cuanto al daño que pueden generar los organismos en su relación con otros organismos (al daño social, diríamos, al hablar de relaciones humanas). De este modo se explica que el daño que inflige un organismo a otro no es inmoral, según el biologicismo, sino que se trata únicamente de un beneficio para la supervivencia de sus

---

<sup>284</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 348.

<sup>285</sup> Trivers, 1971; Trivers, 1972; Trivers, 1974; Trivers, 1981; Trivers, 1985; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 356. Véase también Trivers, 2002.

genes, en un beneficio para su cuerpo material y para que sus descendientes se impongan, pero no porque sus actos, y por consiguiente su naturaleza, sea inmoral, sino más bien porque es amoral. No obstante, esto no significa que dentro del ser humano exista un espíritu egoísta por su amoralidad, de hecho ellos apuntan a la posibilidad de realizar buenas acciones a través de la ayuda que pueden realizar sobre sí mismos los organismos cuando ayudan a otros, lo que tradicionalmente se ha llamado «mutualismo», «simbiosis» o «cooperación»:

Entre los seres humanos, los amigos que tienen unos mismos gustos, unas mismas aficiones o unos mismos enemigos son una especie de pareja simbiote. El padre y la madre de una prole de hijos son un ejemplo mejor. Sus genes están unidos en el mismo paquete, sus hijos, de manera que lo bueno para uno es bueno para el otro, y ambos tienen interés en que el otro siga vivo y sano. Estos intereses compartidos crean el marco donde se desarrollan el amor familiar y el conyugal.<sup>286</sup>

Otra práctica, que se puede asociar a esta clase de mutualismo, es el «mutualismo o altruismo recíproco». Ocurre que un organismo podría beneficiar a un pariente con el que comparte genes para que él los traspase, aumentando la probabilidad de una copia de sí mismo a través de otro; asimismo, un organismo podría ejercer una forma particular de altruismo llamada nepotismo, donde los familiares, amigos o compañeros de viaje contra enemigos reciben ayuda porque siempre la devuelven, tal y como expresa la vieja sentencia, «los enemigos de mis enemigos son mis amigos». Se comprende, en cualquier caso, que el comportarse «moralmente» podría traer más beneficios a través de la cooperación que las prácticas eremitas o misantropas,<sup>287</sup> pero el problema surge cuando la ayuda mutualista a través del cooperativismo no garantiza específicamente que los genes de un organismo se copien. Planteado de otro modo, el nepotismo puede darse sin tener una garantía absoluta de que otro organismo pueda devolver el favor prestado, o sin saber si un descendiente, al que a través del nepotismo se le mejoró una situación social, procreará.

El fundamento del altruismo recíproco, así como del mutualismo, del cooperativismo o de la simbiosis, se puede encontrar tanto en la ayuda posterior que esto genera para traspasar genes como con un elemento humano característico, la propia conciencia moral. Si bien, ni que decir tiene, parece asumido que las acciones morales continuadas en el tiempo y

---

<sup>286</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 357.

<sup>287</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 357.

creadas a través de la reflexión, parecen puramente humanas. El achaque más común, sin embargo, en contra del *quid pro quo* humano estándar, será entonces la acción inmoral, como la ruptura de una promesa a través de una acción egoísta de base competitiva. El científico social Noam Chomsky respondía así en una entrevista de radio sobre una pregunta en relación a este respecto. Ante el interrogante sobre si, de ser la naturaleza innatamente competitiva, no sería el Capitalismo la única forma adecuada de organizar la sociedad, él respondía «fijese en lo que le rodea. En una familia, por ejemplo, ¿si los padres tienen hambre les roban la comida a los hijos? Lo harían si fueran competitivos».<sup>288</sup> La razón a la que apunta Chomsky puede ser tanto evolutiva como biológica, la cuestión es si la bondad de los padres es innata. No obstante, él apunta a los sentimientos, es decir, a una clase de estado afectivo del ánimo que va más allá de lo natural para asentarse en lo social. Este es el viejo problema que se genera al hablar de causas y efectos. Observar y valorar los efectos de algo, como por ejemplo el ser un organismo egoísta, puede servirnos empíricamente (comprobado a través de los actos las consecuencias), para poder afirmar, por ejemplo, que «alguien es una persona egoísta», pero puede no decirnos nada acerca de las causas, ya que las razones, al hablar de seres humanos, en multitud de ocasiones se ocultan tras circunstancias coyunturales e irrepreensibles. Las causas son difusas. Los seres sociales, tal y como escribió Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas*, no se basan en «la fuerza de uno», ya que ésta «es sólo un accidente que se deriva de la debilidad de los otros». La interconexión espiritual entre entidades vivas complejas como los seres humanos, probablemente sea de forma eterna una cuestión existencial, pero en lo que respecta a la filosofía que se esconde tras una interpretación antropológica, podemos afirmar que cuando sucede aquello que citó Conrad en primer lugar, habitualmente también ocurre lo segundo.

Este pensamiento puede acercarnos a la enorme diferencia moral que existe entre los organismo morales y los amorales. Chomsky, con su pensamiento, nos habla de la emotividad humana al decir que, al igual que uno puede repudiar a un miembro de su familia, también lo puede querer, tal y como de hecho hacen habitualmente los padres con sus hijos. El citado Fiske, por ejemplo, demostró que ese espíritu de reparto y redistribución comunal podía extenderse entre grupos a través de las costumbres y las ideologías que emanaban de las familias:

---

<sup>288</sup> Citado de Pinker, 2002b-2003, p. 362-363.



Las personas a las que no une ningún parentesco y que quieren compartir como lo hace una familia crean unas mitologías sobre un cuerpo y alma comunes, una ascendencia compartida y un vínculo místico con un territorio que se llama «tierra natal», «tierra de nuestros padres», «tierra materna» o «madre patria», lo cual resulta muy revelador. Refuerzan los mitos con comidas sacramentales, sacrificios de sangre y rituales repetitivos que influyen en el grupo y crean la impresión de un organismo único, opuesto a una federación de individuos. Sus religiones hablan de posesión por los espíritus y otras fusiones de mentes, lo cual, según Fiske, «indica la posibilidad de que muchas veces las personas desean tener unas relaciones de Reparto Comunal más intensas o más puras de las que son capaces de tener con los seres humanos corrientes». El lado oscuro de esta cohesión es el pensamiento grupal, una mentalidad de culto, y los mitos de la pureza racial, la idea de que quienes no pertenecen al grupo son elementos contaminantes que pervierten la santidad del grupo.<sup>289</sup>

No obstante, las ideas de Fiske no son absolutamente incompatibles con las de Trivers. El fundamento de éste último es lo que él llamó la «inversión parental» o la utilización de los recursos limitados de los padres sobre los hijos (y en general los familiares sobre otros familiares, y de los miembros de los grupos sobre otros miembros). El reparto comunal —semejante a esa idea de Chomsky de que los padres no roban la comida a sus hijos—, sostiene Trivers, podría darse porque los sentimientos de las personas reflejan su parentesco genético típico, y de ahí deriva su moral social. De este modo entendido, el «reparto» sería una forma de compartir la inversión posible de los padres.<sup>290</sup> Teniendo en cuenta que los biólogos y etnólogos suelen fijarse en los organismos como tales, soslayando en ocasiones el corte humano, cuando realizan apreciaciones sobre los mismos, en ocasiones piensa en términos de inversión parental amor al, no como lo haría un hombre, sino como lo haría un «mamífero».

Así, siguiendo con la idea de «mamíferos», la inversión parental mínima del macho difiere con mucho de la de la hembra; el macho únicamente necesita unos segundos de cópula, la hembra cargará en su seno con su hijo durante meses, lo amamantará y, generalmente, en una sociedad matriarcal, lo criará. Un organismo amor al puede reconocer esto como una simple distribución de fuerzas, pero un ser moral verá en ello, o más bien tras ello, la existencia de roles o el papel de los sexos. Así, «para que el macho maximice el número de sus descendientes ha de aparearse con el mayor número de hembras; [la hembra

---

<sup>289</sup> Fiske, 1992; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 363-364.

<sup>290</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 365.

sin embargo buscará] el macho de mejor calidad disponible. Esto explica [por qué] los machos compiten, las hembras eligen; los machos buscan la cantidad, las hembras la calidad».<sup>291</sup> Las ideas de Trivers, siguiendo a las figuras más preeminentes de la etología que fueron el preludio de la concepción del hombre como una máquina de supervivencia (William Donald Hamilton, George Christopher Williams y J. Maynard Smith), también concluyen algo sobre la lógica de la reciprocidad en lo que se refiere al altruismo. Es posible que éste se produzca incluso cuando la afinidad genética es lejana, cuando alguien ayuda a alguien únicamente porque pertenece al grupo o a la especie. Es clásico, en este sentido, el ejemplo de la gacela Thomson (*Eudorcas thomsonii*), un caso que durante mucho tiempo ha sido objeto de estudio para los etólogos y biólogos en general ya que este animal, en estado silvestre, al encontrarse en manada y ser perseguido por un depredador terrestre (habitualmente leones, guepardos o leopardos), hace saltar a uno de sus miembros delante de dicho depredador con el objetivo de ser atrapada, lo que parece lo más efectivo para salvaguardar no los genes de ese miembro que obviamente morirá, sino los de la especie. Esta idea es aplicable también a lo que recoge Trivers para los humanos, pero precisamente para negar la existencia de esta clase de altruismo solidario en forma de cheque en blanco. Él cree que los seres humanos no *podemos* ser simplemente altruistas, sino que tendemos a calcular cuando una buena obra hacia los demás no nos aportará nada de manera que podemos comportarnos de forma, por ejemplo, antisocial; haciendo por otra parte que los rasgos antisociales se hereden.

Y esto es precisamente lo que afirman Pinker y otros, ya que aunque los genes influyen, muchos piensan que aspectos como la escrupulosidad, la amabilidad, la neurosis, la psicopatía y la conducta delictiva son hereditarios, al igual que quizá lo sea el altruismo, y no porque ello se lleve en unos genes deterministas, sino porque los portadores acogieron en otro tiempo esas formas de vida que conllevan adaptación.<sup>292</sup> Trivers piensa, así, que toda relación humana se sostiene por una psicología basada en intereses convergentes y divergentes, lo que podría hacer que nos preguntásemos por ese «yo» que en muchas ocasiones parece perdido en las conclusiones de la etología. La idea de Trivers es que:

---

<sup>291</sup> Trivers, 1972; Trivers, 1985; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 370.

<sup>292</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 382.; véase una lista a pie de página del libro sobre los autores que sostienen que los rasgos antisociales son hereditarios.

Si [...] el engaño es fundamental para la comunicación animal, entonces tiene que haber una fuerte selección para descubrirlo, y esto, a su vez, debería proporcionar un grado de autoengaño, de modo que no tengamos conciencia de algunos hechos y motivos para no traicionar, por los sutiles signos del autoconocimiento, el engaño que se esté llevando a cabo. Así pues, la idea convencional de que la selección natural favorece los sistemas nerviosos que producen unas imágenes del mundo cada vez más precisas debe de ser una idea muy ingenua de la evolución mental.<sup>293</sup>

Por lo tanto, la mente tiene que estar preparada para saber que es el engaño, aunque en ocasiones no lo capte, y para saber cómo engañar. Si bien, saber qué es el engaño es en parte saber engañar, aunque un humano se haya propuesto no mentir jamás. El problema al que nos enfrentamos, con palabras claras, es que si estamos determinados —según Trivers, Dawkins, Pinker y otros— a favorecer lo que nuestros genes buscan, deberíamos de ser capaces de actuar a veces tal y como los genes no quieren que lo hagamos. En esto se basa la cooperación, en no hacer lo más beneficioso para tus genes a corto plazo o por un impulso moral porque cooperando será lo mejor para ellos a largo plazo. Es en este sentido en el que el «yo» necesita engañarse y decirse algo así como «no debo de hacer caso a mis genes justo en este momento, aunque esté determinado evolutivamente para hacerlo o moralmente quiera hacerlo». Así, a través de «adornos» o directamente mentiras, los padres convencen a sus hijos de que lo que les exigen es por su bien, y los hijos convencen a los padres de que no son golosos, sino que tienen hambre; los amantes se convencen mutuamente de que serán fieles, y aquellos a quienes no une el parentesco, ni siquiera a veces la simpatía, querrán autoconvencerse de que saben cooperar.

Si todo esto fuese una pura mentira, las personas tartamudearíamos, sudaríamos o caeríamos en una contradicción constantemente simplemente al relacionarnos con otros seres, a no ser que sepamos engañar de una manera precisa al «yo» para que, aunque éste esté en contacto con la realidad por una parte, conozca la mentira de la misma, por la otra.<sup>294</sup> El autoengaño, cuya teoría más representativa fue presentada por el sociólogo canadiense Erving Goffman en 1959, no únicamente nos habla de cómo conformar nuestra personalidad social, sino de cómo definirnos como personas, ya que «la confrontación entre hombres y mujeres; entre viejos y jóvenes; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre

---

<sup>293</sup> Trivers, 1976; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 387.

<sup>294</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 388.

los hombres y Dios [...] no son superables. Hombres y mujeres, viejos y jóvenes, el individuo y la comunidad [...] se definen a sí mismos en el proceso conflictivo de definirse mutuamente».<sup>295</sup>

De este modo llegamos a la quinta parte del libro llamada *Los temas candentes*, donde se repasan aspectos actuales sobre las polémicas relacionadas con la naturaleza humana, su negación y su afirmación, sus pruebas, contradicciones y suposiciones, teorías e ideas novedosas, y tendencias dentro de cinco áreas: la política, la violencia, el género, los hijos y las artes. Tras esta parte de puro repaso y llena de ejemplos prácticos de los explicado anteriormente, nos encontramos con la última parte del libro, el capítulo de cierre, *La voz de la especie*, que constituye una crítica a modo de conclusión sobre la visión histórica que significó la idea de John Locke sobre la tabla rasa. Pinker piensa que la idea de que todos nacemos con unas capacidades similares, en concreto con unas capacidades igual a cero, únicamente es algo que puede parecer beneficioso, pero que en último término niega la humanidad común al repudiar los valores innatos de la especie evolucionada, así como las actitudes y preferencias individuales.<sup>296</sup>

Como afirmará durante todo su libro, Pinker piensa que uno de los grandes problemas del empirismo antropológico surge por la idea del reconocimiento. Por la exacerbada dificultad que tenemos para reconocer aspectos que pueden perjudicarnos —para lo que de nuevo sería muy relevante acudir a la teoría del autoengaño dentro de *La presentación de la persona en la vida cotidiana* de 1959 de Erving Goffman—, como aquellos que nos indican que pueden existir condiciones humanas que nos diferencian de raíz, o por lo menos condiciones que en su interacción social nos benefician o perjudican casi de raíz. Siguiendo a Pinker, habitualmente tendemos a pensar que la igualdad política, social o económica se alcanzará al asumir o asentar ideas de igualdad natural, como por ejemplo que la naturaleza humana no existe sino que es un invento social para justificar precisamente las diferencias sociales existentes. El problema de esta creencia es que con ella asimilamos también, al concebir que todos nacemos vacíos, que el talento, las extravagancias o las cualidades diferenciadas, no son reales.

---

<sup>295</sup> Steiner, 1984, p. 231; citado de Pinker, 2002b-2003, p. 392.

<sup>296</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 609.

## VII

TERCERA ETAPA DE SU OBRA: LA VIOLENCIA  
DE *LOS ÁNGELES QUE LLEVAMOS DENTRO*  
(2011)



En el año 2011 Steven Pinker compuso la que sería su segunda gran obra. Su trabajo (de más de 1000 páginas) tiene por título *Los ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones* (The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined), y trata de explicar que se puede concluir al apreciar que la violencia ha disminuido su incidencia porcentual, aún a pesar de que generalmente sostenemos una opinión contraria sobre ello. El título de la obra deriva de una reflexión de Abraham Lincoln en la que pensaba que «los mejores ángeles de nuestra naturaleza» nos predisponían hacia la paz y la cooperación. El objetivo de su trabajo es, además de ofrecer datos para afirmar el decremento del impacto de la violencia en el mundo, aportar una nueva perspectiva sobre lo que conocemos como violencia y su vinculación con la naturaleza de los hombres. Su idea es que el retroceso de la violencia afecta a muchos niveles de la vida que parecen no estar directamente relacionados con la propia violencia, como el individualismo, la ciencia, la historia o la educación.

Su obra no analiza, cuando menos únicamente, la propia historia de la violencia, sino su psicología, en parte debido a que Pinker se ha convertido durante los últimos años en un auténtico experto sobre la psicología cognitiva y las implicaciones sociales que ésta conlleva. La psicología social y la cognitiva se envuelven así dentro de la obra en una clase de psicología de la conducta evolutiva donde los hechos, en este caso la violencia como un hecho, se atraviese como un objeto de conocimiento a través de la fuerza de la presión de la selección natural. De este modo, la naturaleza humana, casi como una ciencia o disciplina de estudio, ha sido tratada por nuestro autor como un acontecimiento evolutivo de la especie tal y como antes fue tratada en obras como *Cómo funciona la mente*, *La tabla rasa* y *The stuff of thought*, donde la mente es vista como «un sistema complejo de facultades emocionales y cognitivas puesto en marcha en el cerebro, que debe su diseño básico a los procesos de la evolución. [Y donde] Algunas de estas facultades nos predisponen a la violencia».<sup>297</sup>

Como el mismo Pinker afirma en el prefacio de su ingente obra, ésta está compuesta por cuatro partes. La primera se refiere a seis tendencias (capítulos del 2 al 7), la segunda a cinco «demonios» (capítulo 8), la tercera a cuatro «ángeles» (capítulo 9), y la última a cinco «fuerzas históricas» (capítulo 10).

---

<sup>297</sup> Pinker, 2011/2012, p. 21.

Cómo ha acostumbrado a significar la publicación de una obra de Pinker, su recepción fue muy variada. Existieron opiniones positivas sobre su recepción, en especial en relación con la gran cantidad de datos porcentuales aportados y su novedosa visión sobre el declive de la violencia como un hecho positivo:

Yo era uno de esos a los que le gustaba creer que... El mundo es tan peligroso como siempre lo ha sido. Pero Pinker nos ha enseñado que para la mayoría y en la mayor parte de los casos, el mundo se ha hecho mucho menos peligroso.<sup>298</sup>

Por su confianza y por el barrido [histórico] que hace, y el vasto período de tiempo que abarca, el punto de partida humano y su positiva visión del mundo, [el libro] es algo más que un libro científico: es un historia épica de un optimista [Pinker] que puede listar sus razones para ser alegre y apoyarlas persuasivamente.<sup>299</sup>

[...] Una excelente exploración sobre cómo y porqué la violencia, la agresión y la guerra han decrecido marcadamente, hasta el punto donde en la era más pacífica de la humanidad.<sup>300</sup>

Pero también existieron muchas visiones negativas debido en parte a las asunciones presentistas sobre la organización de la violencia. Las principales críticas surgieron por el soslayo de Pinker sobre la «nacionalización de la violencia»:

Otro hipótesis podría ser ver la violencia como algo que ha decrementado, especialmente en la esfera privada, porque el estado es mucho más fuerte. ¿Podría haberse llamado el libro *La nacionalización de la violencia*? La nacionalización no significa que la violencia se ha marchado, especialmente en un macro nivel. [...] Una manera de describir la tendencia observada es «explosiones violentas menos frecuentes, pero más letales cuando llegan».<sup>301</sup>

¿Qué ocurrió con la segunda guerra de Vietnam [...]? Esta costó, Pinker dice, 1,6 millones de muertos en batalla. Pero ha sido rápidamente redefinida como una «guerra entre estados».

---

<sup>298</sup> Runciman, 2011. En el original en inglés: «I am one of those who like to believe that... the world is just as dangerous as it has always been. But Pinker shows that for most people in most ways it has become much less dangerous».

<sup>299</sup> Radford, 2012. En el original en inglés: «[...] in its confidence and sweep, the vast timescale, its humane standpoint and its confident world-view, it is something more than a science book: it is an epic history by an optimist who can list his reasons to be cheerful and support them with persuasive instances».

<sup>300</sup> Bell, 2011. En el original en inglés: «[...] [...] an excellent exploration of how and why violence, aggression, and war have declined markedly, to the point where we live in humanity's most peaceful age».

<sup>301</sup> Cowen, 2011. En el original en inglés: «Another hypothesis is to see modern violence as lower, especially in the private sphere, because the state is much more powerful. Could this book have been titled *The Nationalization of Violence*? But nationalization does not mean that violence goes away, especially at the most macro levels. [...] one way of describing the observed trend is "less frequent violent outbursts, but more deadlier outbursts when they come"».



No es colonialismo americano, ya sabes. Bien, quizá Pinker puede reconocer una guerra colonial cuando ésta es generada por no americanos. Pero no por lo rusos, su guerra en Afganistán (435,000 muertos en batalla) ha sido redefinida por Pinker como una guerra «de refuerzo de la guerra civil rusa».<sup>302</sup>

Al final, lo que Pinker llamada «declinación de la violencia» de la modernidad en realidad ha sido [...] un continuo y extravagante incremento de la violencia que ha sido cubierto por una cada vez más exorbitante explosión demográfica.<sup>303</sup>

El mayor achaque a la interpretación de Pinker sobre la bajada de niveles generales de violencia en el mundo se debe, reuniendo en cierto sentido parte de la esencia de todas las críticas, el problema de la naturalización de la misma. Cuando Cowen y Brown hablan del problema de su nacionalización, se refieren a la multitud de crímenes considerados como una parte normalizada de la actividad estatal. Si bien, en realidad, éstos —consideran Cowen y Brown— no son objetos sociales naturales aunque, debido a la costumbre cultural, funcionan materialmente como un elemento natural. Piénsese, por ejemplo, en el siguiente acontecimiento. En el año 2013 apareció una noticia sobre la policía islandesa, titulada *La policía islandesa mata a una persona por primera vez en su historia*, donde se relataba lo siguiente:

Las fuerzas de seguridad islandesas han causado este lunes su primera muerte durante una operación en Reikjavik, según ha confirmado el jefe de la Policía, Haraldur Johannessen, que ha lamentado este hecho «sin precedentes» en la historia del pequeño país. [...] «La Policía lamenta este incidente y enviamos nuestras condolencias a la familia», ha dicho Johannessen en declaraciones a la prensa. Las autoridades han abierto una investigación para esclarecer la conducta de ambas partes. El propio jefe de la Policía ha admitido que se trata de un hecho «sin precedentes» [...] El equipo de fuerzas especiales que ha participado en la operación está recibiendo atención psicológica.<sup>304</sup>

Tal noticia podría alarmarnos por dos razones, por la tragedia que significa una muerte a cargo de un servidor del Estado, o por lo extraño de que un cuerpo de seguridad del mismo, se lamenta de una muerte. Donde unos —sin duda la mayoría— verían una prueba de

---

<sup>302</sup> Brown, 2011. En el original en inglés: «What about the second Vietnam war [...]? That cost, he says, 1.6m battle deaths. But it is briskly redefined as "a war between states". It's not colonialism when Americans do it, you see. All right, perhaps Pinker can recognise a colonial war when it is fought by non-Americans. But no, Russia's war in Afghanistan, (435,000 battle deaths) is redefined as "a Russian-bolstered civil war"».

<sup>303</sup> Bentley Hard, 2012. En el original en inglés: «In the end, what Pinker calls a "decline of violence" in modernity actually has been, [...] a continual and extravagant increase in violence that has been outstripped by an even more exorbitant demographic explosion.».

<sup>304</sup> EP, 2013.

que del hombre es violento por naturaleza, otros observarían que los islandeses, no tan afectados por el occidentalismo europeo, están más cerca de un estado natural altruista. Efectivamente, la naturalización de los hechos puede cambiar nuestra perspectiva sobre los mismos, y esta es la mayor crítica que se realizó sobre la recepción del libro de Pinker.

Quizá, la razón por la cual el propio Pinker escribió probablemente a modo de introducción un primer capítulo llamado *Un país extranjero*, generando una metáfora sobre nuestra percepción del pasado y la violencia, sea precisamente esta. La idea del pasado como un «un país extranjero» nos remite a la indeseada cegera analítica para interpretarlo feacientemente. Pinker sugiere que sostenemos una memoria cultural pacífica —propia del pensamiento ilustrado y rousseano—, que no se corresponde con la peligrosidad de la vida y con sus sangrientos orígenes, tal y como afirma la tradicional idea acerca de nuestro pasado sobre nuestras «uñas y dientes rojos». *Un país extranjero* realiza una retrospectiva entre los años 8000 a. C. y el 1970, donde se relatan las atrocidades y la «forma de vida brutal» de la existencial común. Pinker comienza desde el principio y acude a otras esferas vitales de la vida del ser humano, la historia, el arte y su religión. El comienzo del análisis se sitúa con la *Iliada* y la *Odisea*, obras que reflejan la forma de vida, costumbres y moral de las comunidades del Mediterráneo oriental hacia el año 1200 a. C. En la época, siguiendo las historias narradas en la Grecia arcaica, se tratan contiendas o guerras totales vinculadas con el honor y con la identidad de las tribus del momento. Por otra parte, otra de las partes del principio histórico, se refieren a la Biblia hebrea o al Antiguo Testamento, hechos donde los judíos narran (en especial en los libros históricos) las constantes luchas intestinas que se relacionan con las familias, las costumbres, las interpretaciones y los límites éticos, económicos y legales. En esta composición religiosa encontramos también la violencia como algo habitual dentro de la vida social en parte cuando Yahvé:

dedica siete capítulos del Levítico a dar instrucciones a los israelitas sobre cómo sacrificar el continuo flujo de animales que demanda. Aarón y sus dos hijos preparan el tabernáculo para el primer oficio religioso, pero los hijos se equivocan y usan el incienso equivocado. Así que Yahvé los condena a morir abrasados. Mientras los israelitas avanzan hacia tierra prometida se encuentran con los midianitas. Obedeciendo órdenes de Yahvé, matan a los hombres, queman su ciudad, roban el ganado y aprisionan a las mujeres y los niños.<sup>305</sup>

---

<sup>305</sup> Pinker, 2011/2012, p. 37.

Pinker cita a un experto en el Testamento judío, Raymund Schwager, quien ha listado más de seiscientos pasajes en los libros de la Torah y el Tanaj donde se habla explícitamente en naciones, reyes o personas que atacan o matan a otros individuos, incluyéndose a personas de su propia etnia y pertenecientes a su grupo social. También, Schwager menciona más de mil versos donde Yahvé ejecuta castigos, entrega a criminales a la muerte o da la orden de matar a personas.<sup>306</sup> Prosigue con los espectáculos de crueldad masiva en el Coliseo romano, después con los relatos de caballería medieval (escritos entre el XI y el XIII, y ambientados en el VI), donde en Lancelot encontramos un acto violento cada cuatro páginas;<sup>307</sup> prosigue con la «edad dorada» de Isabel I donde en las tragedias de Shakespeare abunda la violencia, hasta llegar al nacimiento de los duelos formales durante el Renacimiento. Con este recorrido Pinker pretende mostrar una cara en ocasiones oculta del pasado donde un velo de preciosismo puede mitigar nuestra concepción del mismo.

En este punto comienza la segunda parte del libro, con las seis tendencias (de los capítulos 2 al 7). El segundo capítulo de la obra se titula *El proceso de pacificación*, y en el mismo se tratan los orígenes de la violencia desde un punto lógico y cronológico, prestando una especial atención a la obra de Hobbes *El Leviatán* de 1651 y a la de Darwin *El origen de las especies* de 1859). Pinker le atribuye una «lógica adaptativa» a la violencia de manera que los impulsos violentos han podido evolucionar como parte de la propia naturaleza humana.<sup>308</sup> Dicha lógica, propia de las ideas de Hobbes y de Darwin, puede ser descrita analizando el origen de la violencia por una característica simétrica, la genética, donde entra en juego la idea del hombre como una máquina fabricada por la selección natural para sobrevivir, siguiendo de nuevo las ideas de Richard Dawkins y otros. La violencia en la obra se caracteriza por una peculiaridad asimétrica, la teoría de juegos —casi podría decirse que una teoría hobbesiana aplicada al presente a través de principios económicos—, donde el hombre calcula socialmente qué elementos pueden influir en su supervivencia, siendo los tres fundamentales: la competencia, donde un hombre se adueña de elementos que le rodean; la inseguridad, donde un hombre se procura su propia defensa; y la gloria, donde se incluyen las «pequeñeces» como las opiniones, la reputación o la subvaloración. Al categorizar como algo

---

<sup>306</sup> Pinker, 2011/2012, p. 40.

<sup>307</sup> Pinker, 2011/2012, p. 49.

<sup>308</sup> Pinker, 2011/2012, p. 65 ff.

simétrico que el hombre es una máquina de supervivencia, puede entenderse llanamente que todos los hombres «lucharán» por hacer prevalecer sus genes, por ejemplo al no atacarse a ellos mismos o a sus familias. La lógica de la utilización de la violencia como una herramienta predictiva describe una característica de los seres humanos que les sirve en su presente para sobrevivir en el futuro y procrear.

Para explicar la argumentación genética, Pinker acude como en otras ocasiones al etólogo Richard Dawkins para advertir que los animales tendemos a no ser tan violentos con parientes próximos. Tal afirmación, ciertamente, puede ser apreciada en base a la alarma que generan los parricidios, matricidios e infanticidios. En condiciones normales, parece que nos sentimos menos subyugados ante un asesinato que ante un asesinato entre familiares. La idea de Dawkins y Pinker (y antes de Darwin y Trivers entre otros), es que hacer daño a un familiar, supone hacerse daño a uno mismo. Para explicar esta clase de lógica de la teoría de juegos aplicada a la genética, se acude a la competición social que genera el miedo, donde las personas podemos prever que otras personas se comportarán de una manera que nos perjudicará, de modo que podemos generar formas de vida preventivas, lo que se conoce como trampa hobbesiana o dilema de la seguridad.<sup>309</sup>

*El proceso de pacificación* continúa realizando una retrospectiva comenzando por las formas elementales de la especie. Pinker nos recuerda que el *Homo sapiens* anatómicamente moderno tiene unos 200.000 años de antigüedad, pero que el *Homo sapiens* conductualmente moderno (que creaba arte, rituales, ropa, herramientas y podía sobrevivir en hábitats muy heterogéneos) tiene unos 75.000 años de antigüedad y se encontraba en África antes de empezar a poblar el resto del mundo. Es importante entender que una primera transición hacia las «sociedades planificadas», un elemento crucial, tal y como podemos denominar a ese proceso a través del cual la sociedad se estratifica, se burocratiza y se controla socialmente, comenzó aproximadamente hace unos 10.000 años en el Creciente Fertil, China, India, África occidental y el norte de Sudamérica (dándose la agricultura, el gobierno y la jerarquización, sistemas lingüísticos más reglados y una mayor tecnificación).<sup>310</sup> El gran problema que tenemos para realizar un análisis solvente sobre el incremento o decremento de

---

<sup>309</sup> Pinker, 2011/2012, p. 68-69.

<sup>310</sup> Pinker, 2011/2012, p. 77.

la violencia comparándolo con fechas tan tempranas, se refiere a los problemas estadísticos. Efectivamente tenemos datos más o menos fiables sobre el desarrollo de la especie, con tres puntos clave<sup>311</sup> entre los primeros homínidos modernos (hace 200.000 años), los homínidos conductuales (hace 75.000 años), y la «sociedad planificada» de los homínidos (hace 8.000 años). Pero existen pocas o ninguna estadística absolutamente fiable sobre la violencia, más aún cuando la escritura presenta problemas de interpretabilidad, como —el más grande— que no exista para una sociedad, que no refleje la realidad o que la refleje «dulcificada»:

Esta pregunta nos enfrenta al imponderable moral de si es peor que muera el 50% de una población de cien o el 1% de una población de mil millones. [...] Otra manera de expresar esta cuestión es con la pregunta siguiente: «si yo fuera una de las personas que estuvieran vivas en una época determinada, ¿qué probabilidades tendría de ser víctima de la violencia?». <sup>312</sup>

Cuando Pinker habla del «imponderable moral», no lo hace de una manera baladí. Su ejemplo porcentual arroja una grandísima duda formal. En el tercer capítulo es donde se replantea y resuelve dicho problema. Planteemoslo de este modo, tal y como puede entenderse la dificultad del problema: ¿qué es peor que muera el 90% de una población de 100 personas (mueren 90 personas) o que muera el 0,009% de una población de 1.000.000 personas (mueren 90 personas)? La pregunta nos arroja un mismo dato final, y probablemente bajo el prisma de una ética formal utilitarista, o de otra ética de los fines poco preocupada del deber bajo ideales kantianos, poco importa la distinción, pero efectivamente, bajo otros tipos de visiones éticas, no es lo mismo considerar que en una sociedad el 90% de las personas han sido arrasadas por la violencia, que pensar que el 0,009% lo ha sido, la cifra suena distinta... No obstante, Pinker considera que las probabilidades de muerte violenta, tortura u otra atrocidad que acabe a largo o corto plazo con la existencia de un hombre, eran mayores desde el punto de vista de la reseñada y muy lógica pregunta de «si yo fuera una de las personas que estuvieran vivas en una época determinada, ¿qué probabilidades tendría de ser víctima de la violencia?».

---

<sup>311</sup> A estos puntos clave habría que añadirse un cuarto, el de la estatalización de los homínidos hacia el siglo XVII, durante la Paz de Westfalia, donde comúnmente se asume que mediante los tratados de Paz firmados en octubre de 1648 en Alemania, los reinos europeos fortalecieron y le dieron impulso a las soberanías nacionales, la herencia feudal de patrimonio y tierras, y la integridad territorial.

<sup>312</sup> Pinker, 2011/2012, p. 77.

Efectivamente, la conciencia individual de un ser humano, tenderá a pensar que si un individuo tiene un 0,009% de posibilidades de morir, éstas son menos posibilidades al ser grande su sociedad, pero como decimos esto ocurre desde una perspectiva utilitarista donde se cuantifica el fin y no el medio. Bajo ciertos prismas éticos, 90 personas son 90 personas, lo que debería de constituir una misma tragedia independientemente del número de personas que queden vivas. La historiadora Barbara Tuchman explica que ésta era una visión que podía resultar muy habitual porque era una pregunta común, ya que las guerras privadas medievales seguían una estrategia sencilla: el campesinado siempre se llevaba la peor parte. La lógica estratégica medieval hacía lesiva las herramientas de los campesinos, como las cosechas, los graneros, los viñedos o las posesiones, de modo que pauperizaba sus fuentes de ingresos, razón por la cual era lógico preguntarse qué probabilidades tenía uno de ser una víctima de algo como una guerra privada.<sup>313</sup> El pensamiento de Tuchman, en cierto sentido, es semejante a la cuestión suscitada por la diferencia entre el 90% y el 0,009%, las personas pueden valorar qué les ocurre a ellas mismas aunque éticamente el número y las consecuencias sean las mismas.

Para continuar su idea sobre el proceso de civilización entre los siglos XI y XVIII, Pinker acude al sociólogo judío Norbert Elias (1897 - 1990), quien sostuvo que en este período, «los europeos inhibieron cada vez más sus impulsos, previeron las consecuencias a largo plazo de sus acciones y tuvieron en cuenta los pensamientos y sentimientos de otras personas».<sup>314</sup> Lo que se produjo debido al abandono de diferentes tipos de «culturas», pasándose de una de honor a una de dignidad, y de ellas al autocontrol, a la disminución de la impulsividad o al impulso de la cortesía. Las ideas de Elias, cruciales para la explicación de Pinker, sin embargo, no explican el cambio desde dentro, desde impulsos sociales intrínsecos, sino desde fenómenos exógenos. Elias sostiene que durante estos siglos se dieron dos procesos: el primero fue la consolidación de un Leviatán «tras siglos de anarquía en el mosaico feudal europeo de baronías y feudos», un Leviatán que consolidó el caudillaje y el respeto, lo que a su vez generó un ingente control de la impulsividad a niveles sociales, por la

---

<sup>313</sup> Tuchman, 1978, p. 8.; citado de Pinker, 2011/2012, p. 110 ff.

<sup>314</sup> Pinker, 2011/2012, p. 116-117; sobre la idea de civilización en relación con la Ilustración y Edmund Burke véase p. 256-260; y sobre la visión de la violencia de la Contrailustración, en especial el *Sturm und Drang* (tormenta y empuje) véase p. 260 ff.

traducción de una sociedad guerrera a una cortés sociedad cortesana.<sup>315</sup> La segunda idea se debe al *doux commerce* (o comercio afable), una idea que puede resumirse como la vinculación entre personas:

[...] a través de la utilidad mutua [...]. Mediante el comercio, el hombre aprende a deliberar, a ser honrado, a adquirir modales, a ser prudente y reservado tanto al hablar como al actuar. Al notar [el hombre] la necesidad de ser honesto y prudente para tener éxito, huye de los vicios, o al menos su comportamiento exhibe decencia y serenidad para no despertar ninguna opinión desfavorable en los conocidos presentes y futuros.<sup>316</sup>

Las ideas de Elías fueron, al menos aparentemente, refrendadas cuando él mismo utilizó estas dos partes del proceso (un Leviatán y el *doux commerce*) para analizar lo que había ocurrido con Alemania durante la Segunda Guerra Mundial. Elías sostuvo que la incivilidad de la época respondía, primero, a una falta de entidades políticas o un Leviatán unificado, debido a que la unificación alemana tenía una irregular historia fundada en una cultura del honor (o de sociedad guerrera) que desconfiaba de una autoridad central legítima, con milicias fascistas y comunistas, donde no se aglomeraba el poder y el caudillismo. Estas milicias, de hecho, le llevaban a la ruptura de su segunda regla, la del *doux commerce*, donde obviamente los modelos económicos de la una y la otra parte fallaban al intentar entenderse.

<sup>317</sup> No obstante parece obvio que resulta extremadamente difícil identificar de forma final tendencias humanas sobre la violencia, cuando menos cuando se realiza un paralelismo entre éstas tendencias la idea de «civilización». Así, Pinker indica que en la década de 1960 se produjo algo semejante a un proceso de «descivilización», en referencia a las trayectorias históricas seguidas, sincrónicamente, en gran parte de Occidente, donde después de un punto de inflexión tras la Gran Depresión, la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la Guerra Fría, en Estados Unidos se multiplicaron los índices de homicidios en más de dos partes media entre 1957 y 1980.<sup>318</sup> Dicho escenario perduró entre mediados de 1950 y de 1980, donde además del aumento de homicidios otras categorías de delitos también incrementaron su incidencia, delitos como la violación, la agresión, el robo o el hurto. Existen en este punto, como en tantos otros, dos claras maneras de ver el asunto. Por una parte puede pensarse que esto responde a una época de postguerra donde hubo mucha más libertad, donde la acción

---

<sup>315</sup> Pinker, 2011/2012, p. 118-120.

<sup>316</sup> Pensamiento del economista Samuel Ricard en 1704, citado de Pinker, 2011/2012, p. 122.

<sup>317</sup> Pinker, 2011/2012, p. 124.

<sup>318</sup> Pinker, 2011/2012, p. 159.

policial se había mitigado, los derechos civiles se respetaban con profusión y los medios de comunicación de masas se encontraban «ojo avizor» después de las grandes catástrofes de la primera mitad del siglo XX, de manera que la violencia respondería a factores exógenos al ser humano, a tendencias que variaban por las circunstancias coyunturales de la sociedad. Por otra parte, uno podría considerar que la violencia interna en Occidente, en especial en Estados Unidos (por encima de otros tipos a través de la violencia racial), se producía porque ya no se estaban dando demasiadas guerras entre países, de manera que el ser humano es violento bien fuera de sus fronteras, con las trifulcas entre estados-nación, bien necesariamente dentro, con la violencia doméstica. Sea como fuere, parece obvio que después de la Segunda Guerra Mundial en Occidente se dio el fenómeno de los *baby boomers*, una gran explosión de niños nacidos a partir de 1946 —cuando los países necesitaban repoblarse— que llegaban a la edad proclive para el delito hacia 1961 (al igual que los nacidos en 1954 lo hacían para 1969. No obstante, Pinker advierte, no sin razón, que si el fenómeno *baby boom* fuera la única razón de peso, «el incremento de los delitos desde 1960 a 1970 habría sido del 13%, no del 135%», a lo que añade que «los jóvenes no eran solo más numerosos que sus predecesores, sino también más violentos», lo que nos indica que el *baby boom* no explica el *criminal boom*.<sup>319</sup>

La idea de que existe una progresiva revolución humanitaria responde a la suposición de que en la actualidad hemos abandonado «vicios» terribles. En este oscuro camino hemos encontrado matanzas, torturas supersticiosas, el castigo, la esclavitud, el despotismo o la guerra a gran escala, entre otros muchos acontecimientos que hoy nos parecen deleznales. Aunque pareciera un ejercicio fútil, ciertamente se hace necesario realizar un sucinto repaso de la cruel historia de la violencia ante esta idea, defendida por Pinker, de la existencia de un proceso progresivo o revolución humanitaria. Parte de la humanización consiste en remitir el retorno de un castigo cuando a ojos de una persona un hecho es punible. ¿Qué significa esto?, principalmente que «la tortura no era solo un tipo de justicia rudimentaria, un intento burdo de hacer desistir de la violencia con la amenaza de una violencia mayor», ya que lo que se consideraba transgresor no tenía por qué ser violento, aquello que era considerado como legalmente punible en el pasado, en multitud de ocasiones, poco o nada tenía que ver con acciones materialmente violentas, sino más bien con acciones idealmente violentas, como la crítica, la herejía, la blasfemia, la apostasía, el adulterio o el chismorreó.

---

<sup>319</sup> Zimring, 2007; Skogan, 1989; citado de Pinker, 2011/2012, p. 161.



En ocasiones, incluso, para comprobar si en realidad alguien había violentado una esfera de la vida social, por ejemplo con la brujería, se realizaban actos, ya no sólo terriblemente injustos, sino incoherentes: durante la Edad Media con las mujeres acusadas de brujería se realizaba una prueba de culpabilidad; se las ataba y se las arrojaba a un lago, si la mujer flotaba es que era una bruja y debían colgarla, y si no flotaba, se hundía y se ahogaba, significaba que era inocente...<sup>320</sup> Pero si algo nos ha enseñado la historia es que la violencia puede ejercerse sin ejercerla, ¿cómo resolver este acertijo?, simplemente pensando en dos factores, la incidencia y el tiempo: ocurre que arrojar 200 kilos de piedras sobre un hombre es considerado como algo violento, pero que si el trabajo de un hombre consiste en mover bolsas de 10 kilos de piedras nadie lo consideraría como un acto violento. Una manera de ejercer la violencia sin ejercerla fue la esclavitud. Dicha práctica ha sido una constante en la historia y encontramos registros y defensas de ella en lugares tan ajenos como la Biblia hebrea, la obra de Platón, Aristóteles y Pericles, la República romana o el actual Bangladesh. La esclavitud en ocasiones era una buena salida para prisioneros de guerra a los que se les imponía la misma, dándose como única alternativa acudir a la probable masacre de una guerra perdida antes de empezar a batallar.<sup>321</sup>

Otra manera de ejercer la violencia sin ejercerla fue el despotismo. Siguiendo a Max Weber, «un gobierno es una institución que tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia», de manera que la razón de vida de un estado-nación es la de generar instituciones que pueden violentar la vida natural de los individuos a través de la culpa, el castigo, el asesinato, el encarcelamiento o la recalificación dentro de una clase social. El problema del despotismo es que no únicamente se ha utilizado históricamente para disuadir, sino para sostener el poder de una clase social a través del derecho ejercido de forma arbitraria e impune.<sup>322</sup> La salida a esta violencia no explícita fue lo que se conoce como liberalismo moderno, un modelo de gobierno donde la gobernanza se dividió en tres ramas (una ejecutiva, otra judicial y otra legislativa), un sistema federalista donde la autoridad se divide entre estados y gobierno nacional, y una elecciones periódicas. Ni que decir tiene, claro, que estas ideas de John Locke (el fundador del liberalismo moderno) pueden ser vistas como una

---

<sup>320</sup> Pinker, 2011/2012, p. 193.

<sup>321</sup> Pinker, 2011/2012, p. 218.

<sup>322</sup> Pinker, 2011/2012, p. 225.

continuación de las de Elías, donde el Leviatán continúa existiendo de una forma más sutil, refinada y diversificada, y que el liberalismo político también puede ser visto más como un apoyo del liberalismo comercial o un puente de oro para el comercio afable. La idea era que, incluso cambiando las cosas, se necesitaba un estado civilizador y controlador, debido a que la naturaleza de los hombre no era grácil y benévola; tal y como lo expresó James Madison en los papeles federales, «si los hombres fueran ángeles, no haría falta gobierno alguno. Si fueran ángeles quienes gobernasen a los hombres, no haría falta ningún control interno ni externo sobre el gobierno».<sup>323</sup>

De este modo Pinker nos introduce en su ideas sobre la revolución humanitaria, un proceso que comenzó en el siglo XVIII donde la tortura, la caza de brujas, la persecución de herejes, la esclavización de extranjeros y la ejecución de disidentes dejó paso a una concepción mental inconcebible precisamente sobre dichos asuntos. ¿Por qué se produjo este declive? Resulta extremadamente complicado ofrecer una explicación sobre los cambios, lo que se intuye de la siguiente reflexión:

Cómo se abandona el uso de la fuerza suele ser algo bastante imprevisto, incluso misterioso [...]. Una y otra vez nos encontramos con costumbres violentas tan arraigadas y autorreforzadas que casi parece cosa de magia que se hayan superado. Nos limitamos a señalar a la «Historia» para explicar cómo esta política inmensamente beneficiosa —la reducción del uso de la fuerza— se ha impuesto poco a poco en una especie humana que no la ha buscado conscientemente ni estaba de acuerdo con ella.<sup>324</sup>

Existe un factor identificativo de esta tendencia donde se revela la disminución de la violencia, se trata del abandono de la fuerza para castigar a los deudores. Parece que las cuentas no se arreglan como se hacía antaño, y que sin embargo existen deudas por doquier allá donde vamos. Sobre las causas y los «culpables» de estas tendencias existen dos candidatos, uno es el proceso de civilización, propuesto por Norbert Elías, lo que pudo significar una transición hacia el autocontrol y la empatía, otra opción es la mejora general de la vida a corto plazo y la riqueza y comodidad de la misma, teoría postura que defiende el propio Payne.<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> Pinker, 2011/2012, p. 228.

<sup>324</sup> Payne, 2004, p. 29. Citado de Pinker, 2011/2012, p. 237.

<sup>325</sup> Pinker, 2011/2012, p. 239-240.

Las ideas de Elias se vieron refrendadas por la aparición en una época moderna del libro *The expanding circle*, de Peter Singer, donde se sostiene que, gradualmente, durante la historia, las personas han ampliado su círculo moral ampliando seres, objetos y circunstancias que consideran como moralmente admiradas, pasándose de aspectos muy cercanos como el clan, la pareja o los amigos, a realidades más amplias como la religión, la nación, la sexualidad, la humanidad al completo o los animales y el arte. De hecho esta última circunstancia, el arte, también ha sido propuesto como uno de los causantes de la revolución humanitaria, al ser capaz de acercarnos a una expresión ajena que hacemos nuestra. En este sentido, la profesora estadounidense de historia en la Europa moderna, Lynn Hunt, experta en la invención y desarrollo de la historia de los derechos humanos, señala que:

[...] el apogeo de la revolución humanitaria, a finales del siglo XVIII, coincidió con el apogeo de la novela epistolar, un género en el que el relato se desarrolla a través de las propias palabras de un personaje, exponiendo sus pensamientos y sentimientos en tiempo real en vez de describirlos desde la óptica distanciadora de un narrador incorpóreo. A mediados de siglo, tres novelas melodramáticas que llevaban por título el nombre de su protagonista femenina llegaron a ser insólitos superventas: *Pamela, o la virtud recompensada* (1740), *Clarissa* (1748), de Samuel Richardson, y *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), de Rousseau. Hombres hechos y derechos rompían a llorar mientras vivían los amores prohibidos [...] <sup>326</sup>

Si es cierto que durante el siglo XVIII se produjo una revolución humanitaria, y los niveles de violencia a nivel mundial se «pacificaron», la siguiente y obvia pregunta parece ser: ¿volveremos a niveles de violencias anteriores a esa revolución humanitaria del XVIII? Este es el asunto tratado en el capítulo llamado *La larga paz*, un capítulo donde se debate la realidad, principalmente estadística, de la declinación de la violencia y sobre el futuro de la misma. El botón utilizado para la muestra es el acontecimiento más destructivo —no estadísticamente, sino en cuanto al número total de personas—, de la historia, la Segunda Guerra Mundial. ¿Nos indica la existencia de tal acontecimiento que nos dirigimos hacia un mundo progresivamente más violento?, ¿nos indica esta Gran Guerra que nos dirigimos hacia un mundo gradualmente más pacífico? Se enfrenta Pinker aquí con dos grandes y graves problemas en referencia con las suposiciones que los seres humanos realizamos al reflexionar, la estadística y la predicción. Unidas ambas, son difícilmente controlables. Lo que nos indica un acontecimiento como esta Guerra, respecto a su esencia estadística y lo que podemos predecir a partir de ella es prácticamente indiscernible. Podría ocurrir que: la Guerra

---

<sup>326</sup> Pinker, 2011/2012, p. 247.

fuera un punto en la historia como un peldaño en una escalera, mostrándonos una posibilidad de tendencia ascendente pesimista; la Guerra fuera un punto dentro de un ciclo de la historia, donde se darán otros iguales por lo que la recurrencia nos muestra una tendencia negativa; la Guerra fuera un punto aleatorio de un desarrollo sin que supiéramos que va a ocurrir después, obteniéndose así una tendencia desconocida no pesimista; la Guerra fuera un punto en la historia donde la estadística nos mostrará una figura decreciente en diente de sierra, lo que refleja una tendencia también no pesimista.<sup>327</sup>

La suposición que se puede generar sobre una trayectoria a largo plazo puede tener diferentes tipos de tendencias: tendencias sin ciclos, tendencias con una gran dosis de aleatoriedad, tendencias con incremento o tendencias con disminuciones. Pinker sostiene que la tendencia actual, que arrastramos probablemente desde hace siglos (especialmente desde XVIII), nos indica que «la tendencia moral duradera del siglo [XX] fue un humanismo [...] que se originó en la Ilustración, que se vio eclipsado por ideologías contrailustradas aliadas con agente de capacidad destructiva creciente, y que recuperó impulso después de la Segunda Guerra Mundial».<sup>328</sup>

Una de las mayores pruebas que Pinker encuentra para sostener tal afirmación son las conclusiones de la obra de Immanuel Kant *Sobre la paz perpetua*, donde se sostuvo que existían ciertas condiciones para que los ciudadanos pudieran resolver sus conflictos sin librar guerras. Las ideas kantianas también han sido denotadas como el triángulo kantiano, donde encontramos tres pilares fundamentales: la democracia, la economía abierta y el compromiso con la comunidad internacional.<sup>329</sup> Si bien en términos generales todas las condiciones parten de la democracia en sí, una forma de gobierno concebida precisamente para resolver conflictos y externalizar su ética en sus relaciones con otros estados-nación; donde también encontramos la evitación del chovinismo, el mesianismo y cualquier tipo de culto a la personalidad nacional, además de la fundamental rendición de cuentas de los dirigentes a su pueblo. La cuestión, obviamente, se fundamenta en la idea de que a más democracia más paz, y a la inversa, de manera que una larga paz es una «paz democrática».<sup>330</sup> Pero hay otro factor

---

<sup>327</sup> Pinker, 2011/2012, p. 265-266.

<sup>328</sup> Pinker, 2011/2012, p. 267.

<sup>329</sup> Pinker, 2011/2012, p. 413.

<sup>330</sup> Pinker, 2011/2012, p. 374 ff.

que resulta relativamente importante al hablar de la paz perpetua kantiana, se trata del reseñado «compromiso con la comunidad internacional». Éste se fundamenta no únicamente en un compromiso para la paz, sino para la guerra. Siguiendo el argumentario de Pinker sobre el índice de muertes en combate en conflictos armados de base estatal, es fácil entender que, tal y como se afirmó a raíz del final de la época del Antiguo Régimen cuando se dijo que «las guerras de reyes han terminado», hoy casi podría afirmarse que «las guerras civiles han terminado». ¿Por qué?, existen varias razones para afirmar tal conclusión, pero la palabra clave es la globalización. Ésta ha hecho que las guerras sean asimétricas (por ejemplo combatiendo Estados contra milicias o grupos terroristas), pero también ha hecho que los conflictos clásicos como las guerras civiles ya no sean rentables, sino que lo que lo sea es el apoyo entre bloques. Observando el índice de muertes en combate después de la Segunda Guerra Mundial, desde 1946 hasta el año 2006, observamos que las guerras civiles, coloniales e interestatales han disminuido su incidencia, y las más comunes son las guerras internacionalizadas (donde se incluyen las guerras de *proxy*).

De acuerdo con esta apreciación —y con la interpretación que hace Pinker de la misma—, la tendencia a la internacionalización demuestra que la larga paz está evitando guerras a gran escala entre potencias y países desarrollados, y que esta tendencia de la larga paz se está extendiendo mundialmente.<sup>331</sup> No obstante una gran reflexión por parte de nuestro autor, en relación con el relax apreciado en la violencia en los últimos años, es la que se refiere a las relaciones que mantienen todas las partes. En cierto sentido parece cierto que las ideas derivadas de la paz perpetua implican que hay muchos ojos mirando a la vez, lo que sería, por lo menos en la teoría, una de las raíces de la democracia. Pinker apunta a que los genocidios y las guerras a gran escala han disminuido por el mesianismo, el personalismo y el mesianismo, además de por la implicación de varias partes y probablemente la esencia crítica de nuestra sociedad. Siguiendo a Tácito, leemos que «se cometió un crimen espeluznante por la iniciativa [...] de unos cuantos [...], la aprobación de otros y la pasiva aquiescencia de todos», siguiendo paralelamente la famosa frase que nos indica que para que el mal triunfe,

---

<sup>331</sup> Pinker, 2011/2012, p. 403-404, 415. En relación con la idea de «compromiso con la comunidad internacional» de la paz perpetua, obsérvese la Teoría de los arcos dorados para la prevención de conflictos (Thomas Friedman, 1996), donde se indica que no puede estallar un conflicto bélico en dos países donde hay un restaurante McDonald's. Y sobre si es la pobreza la que crea las guerras o las guerras las que crean pobreza, véase p. 409.

únicamente hace falta que los buenos se crucen de brazos. Efectivamente, es más que probable que nosotros no podamos asegurarnos de que alguien actúe mal, «los genocidios pueden surgir de reacciones tóxicas entre la naturaleza humana (incluyendo el esencialismo, la moralización y la economía intuitiva), los dilemas hobbesianos [...], las ideologías milenarias y las oportunidades disponibles [...]», la cuestión más bien es como maneja la historia dicho asunto.<sup>332</sup>

La conclusión de Pinker sobre ese proceso de larga paz que se está produciendo desde el siglo XVIII, es que aunque nuestra percepción parezca estar indicándonos lo contrario, nuestra imaginación no debería de dar sentido a la probabilidad. Incluyendo multitud de gráficos estadísticos, él defiende que desde finales de 1990 y hasta ahora las guerras, los genocidios y el terrorismo han disminuido, si bien nuestro constructo mental mantiene como semejante o superior nuestras ideas acerca de la cuota «constante» de violencia. Tales ideas pueden verse aclaradas por su reflexión de cierre del capítulo, donde leemos que «en la actualidad, hay millones de personas que están vivas porque no se produjeron guerras civiles y genocidios, pero que si se habrían producido si el mundo hubiera seguido siendo el mismo de las décadas de 1960, 1970 y 1980».<sup>333</sup>

Después del repaso histórico donde la estadística intenta ofrecer una conclusión sobre el decrecimiento de la violencia en términos generales, el siguiente capítulo nos habla de las revoluciones por los derechos, un factor que Pinker considera clave para comenzar a explicar algunas razones que explican porqué las sociedades se han hecho más pacíficas. Aunque se trate de un tema que pueda resultar manido, debemos de recaer en que la gran mayoría de los derechos que disfrutamos fueron un día creados. Es más, todos los derechos que existen, han existido o existirán son creados, y obviamente los derechos están directamente relacionados con la violencia que puede generarse dentro de una sociedad.

Este capítulo cierra una serie de seis donde Pinker se encuentra en la posición de afirmar que se ha demostrado el declive histórico de la violencia a lo largo del tiempo, y el fundamento de este capítulo, donde se tratan los derechos como una estrategia social, nos

---

<sup>332</sup> Pinker, 2011/2012, p. 441.

<sup>333</sup> Pinker, 2011/2012, p. 499.

indica que cuando un grupo humano adquiere un nuevo derecho sobre un aspecto de su vida no se está realizando una afirmación material y moralista, sino que se ejerce una práctica para imponer unos ideales sobre otros:

Al eliminar cualquier pretexto de represalia legítima por parte del enemigo, se mantiene en el lado positivo del libro de contabilidad moral a ojos de terceros, mientras hace que el enemigo permanezca en el lado negativo. Por la misma razón, divide al adversario, separando a los seguidores para quienes cada vez es más incómodo identificarse con la violencia unilateral. Y durante todo ese tiempo puede ejercer presión [...].<sup>334</sup>

Tras la idea de que los derechos se adquieren cuando el mundo se hace más justo, la tesis del capítulo precedente, se continúa con la segunda parte del libro, la dedicada a los demonios, por contraposición a la tercera parte del mismo, dedicada a los ángeles. Esta segunda parte nos acerca a una capítulo precisamente llamado *Demonios interiores*. La idea de que existen demonios interiores parecería que no necesita justificación, debido en parte a lo apreciado en el análisis de los capítulos anteriores, donde se nos ha mostrado una historia de uñas y dientes rojos. Pero en realidad, parece que existe cierta reticencia a asumir la existencia de unos demonios interiores de nuestra naturaleza humana, que nos llevan a concebimos como leones más que corderos, como brutos más que como príncipes, o como demonios más que como puros ángeles.

Durante muchos tramos de la historia, ha resultado más que común escuchar que los hombres, de no estar controlados por ningún poder superior que infringe miedo (como un Príncipe o un Leviatán), dejamos salir todos nuestros demonios generando genocidios, etnocidios, infanticidios, neonaticidios y tantos otros, o simplemente homicidios, de manera que, siguiendo a Pinker, él intentará «demostrar que la mayoría de nosotros [...] estamos cableados para la violencia, aunque con toda probabilidad nunca tendremos ocasión de practicarla».<sup>335</sup> Pinker, como buen psicólogo que es, se ha fijado en una variable pocas veces utilizada para tratar la violencia: el homicidio imaginario. Sostiene que la agresividad física en realidad va disminuyendo durante la infancia porque la etapa más violenta de nuestra vida no es la adolescencia o la fase inicial adulta, sino los dos años de edad, cuando un bebé utiliza toda una amalgama de recursos como morder, pegar, patear o comenzar a reírse, al no haber

---

<sup>334</sup> Pinker, 2011/2012, p. 628.

<sup>335</sup> Pinker, 2011/2012, p. 632.

incluido en su intelecto aún tintes morales, de las muertes o los golpes fuertes.<sup>336</sup> Continuando con este proceso de reflexión sobre los demonios que, *desde* niños podemos llevar dentro, ahora se hace necesario indagar sobre la correspondencia material de esos demonios con los actos ahora ya sí, no únicamente imaginados, donde encontramos que «los motivos para el homicidio imaginario coinciden parcialmente con los de los ficheros policiales: una pelea por un amante, la respuesta a una amenaza, la venganza por una traición [...] humillante, o algún conflicto familiar [...]».<sup>337</sup> Lo que significa que existen pruebas, cuando menos pseudocientíficas (ya que provienen también de interpretaciones), que nos permiten pensar que existe una diferencia entre los demonios interiores y los demonios que dejamos salir fuera. Aunque la mayoría de los niños vivencien los «terribles 2 años de edad», no parece obviamente que todos lleguen a ser homicidas. El homicidio, parece, es una consecuencia de una interpretación límite sobre una situación «mentalmente» estresante, un proceso interior que no siempre dejamos salir —de hecho lo más probable es que durante toda nuestra vida jamás dejemos salir una tendencia homicida, aunque sintamos sentimientos semejantes—. De este modo, podemos concluir que:

[...] es verdad que cuando los hombres se enfrentan en un conflicto cara a cara, a menudo se muestran comedidos. Sin embargo, esta reticencia no es indicio de que los seres humanos sean moderados y compasivos, todo lo contrario: es precisamente lo que cabría esperar de los análisis de Hobbes y Dawkins sobre la violencia [...]. (Como dijo Richard Dawkins, un ser vivo difiere de una piedra o un río en que suele devolver el golpe). Esto significa que el primer paso en la dirección de dañar a un ser humano compañero consigue dos cosas al mismo tiempo: 1. Incrementar las posibilidades de que la víctima potencial venga a hacerte daño; 2. Da a la víctima potencial una posibilidad primordial de hacerle daño antes de que se lo hagas tú. Aunque uno se imponga matando a alguien, habrá dado a sus parientes la posibilidad de que lo maten para vengarse. Es lógico que una criatura darwiniana sopesa con muchísimo cuidado el inicio de una agresión [...].<sup>338</sup>

Esto nos puede hacer ver porque existe algo llamado «brecha moralizante». Dicha «brecha» nos indica que en multitud de ocasiones se asocia un análisis o un descubrimiento de algo con su defensa, de modo que, de descubrir un impulso humano innato sobre la destrucción o el mal, se tacha al descubridor de fomentar y justificar el mal y la destrucción. Casi como una sentencia lapidaria que debemos de recolectar para un futuro análisis de la obra de Pinker, al continuar hablando en este capítulo del mito del mal puto y de esa misma

---

<sup>336</sup> Côté, Vaillancourt, Leblanc, Nagin, y Tremblay, 2006; citado de Pinker, 2011/2012, p. 633.

<sup>337</sup> Pinker, 2011/2012, p. 633.

<sup>338</sup> Pinker, 2011/2012, p. 637.



brecha moralizante, encontramos, literalmente, que él afirma que: «de todos modos, gracias a un brillante análisis de Roy Baumeister [...], ahora estoy convencido de que la negación de la capacidad humana para el mal llega a niveles aún más profundos, y en sí misma acaso sea una característica de la naturaleza humana».<sup>339</sup> El autor al que se refiere Pinker, Roy Baumeister, ha trabajado arduamente el tema de la violencia y la vinculación de esta con nuestros impulsos y con nuestra moral.

Este autor ha tratado el problema de la violencia por ejemplo con relación al sadismo y a la empatía. ¿Cómo puede existir el sadismo?, de ser un mecanismo natural, ¿no seríamos todos unos sádicos? La respuesta es que existe, generalmente, algo por encima de el sadismo o la violencia ejercida llamado empatía, de manera que si somos empáticos, siempre podremos pensar que infligir daño a alguien es como infligirnos daño a nosotros mismos, y que al deshumanizarnos nos deshumanizamos nosotros. Baumeister cree que la mejor estrategia que existe para inhibir la conducta es una clase de solidaridad emocional a la que denominamos culpa, «la culpa —observa— no solo opera después del hecho. Buena parte de nuestra culpa es anticipatoria; nos abstenemos de acciones que, si las lleváramos a cabo, nos harían sentir mal».<sup>340</sup> Pero Baumeister también ofrece una explicación de por qué la moralidad puede ir reduciendo su incidencia. Siguiendo una vieja teoría, cuyo origen es prácticamente desconocido, que nos explica que cuando se traspasa una barrera moral ya no hay nada que hacer, porque el tiempo nos permitirá darnos excusas y más excusas para continuar traspasando una barrera, Baumeister piensa que algo semejante puede ocurrir con el sadismo y en general con la violencia gratuita y desproporcionada que emana de nuestros peores demonios interiores. Podría ocurrir que una parte de la violencia o toda la que puede ser ejercida por un hombre fuese algo simplemente irracional y que no provocase beneficios o perjuicios al que la produce. Así, aunque alguien pueda sentir repugnancia por hacer daño a su víctima, «la incomodidad no puede durar siempre», de manera que a la larga es posible encontrar otros alicientes y justificaciones que hagan brotar la empatía. Con el tiempo, apunta Baumeister, un proceso que imprime dolor a otros se inclina hacia el disfrute, la excitación o el ansia, de manera que «el placer está en las secuelas».<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> Pinker, 2011/2012, p. 639. Sobre la obra referida de Roy Baumeister, véase Baumeister, 1997; Baumeister y Campbell, 1999, p. 210-221.

<sup>340</sup> Baumeister, 1997; Baumeister, Stillwell y Heatherton, 1994; citado de Pinker, 2011/2012, p. 720-721.

<sup>341</sup> Pinker, 2011/2012, p. 724.

De este modo Pinker acoge la teorías de Baumeister sobre nuestra naturaleza humana, la teoría del mito del mal puro, donde se nos indica que cuando los hombres moralizan (le atribuyen un valor y una gradación ética a un acontecimiento), dan por supuesto que aquellos «otros» que perpetran un daño, son sádicos, psicópatas o locos, de manera que, históricamente, al moralizar, se tiende a ver una acción en pos de nuestros intereses como un acto heroico de justicia contra el mal ciego; a la vez que se mitiga el daño que aquellos que poseían nuestra moral infligieron.<sup>342</sup>

Llegamos así al capítulo 9, capítulo que le da nombre al libro, *Los ángeles que llevamos dentro*. La idea de que existe dentro de nosotros una bondad innata, o que simplemente no existe una maldad innata, ha sido históricamente llevada al terreno de juego de la misma manera que lo ha sido su idea contraria. La existencia de rasgos benévolos dentro de nosotros, sin embargo, no significa que acostumbremos a sacarlos fuera y a hacer de ellos partes de nuestra conducta, David Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral* dijo que:

Parece suficiente [...] que se admita que existe en algunos de nosotros algo de benevolencia, infundida desde nuestro interior; alguna chispa de amistad o de humanidad; alguna partícula de paz de la paloma, junto con elementos del lobo y de la serpiente.

Pinker recae en que en cada época las personas educan a los niños en base a un grado de creencia en la benevolencia o maldad innatas, revelando así el espíritu de ese tiempo una particular concepción sobre la naturaleza humana: «cuando los padres creían en la depravación innata de los niños, les pegaban si estornudaban; cuando creían en su inocencia innata, les prohibían jugar “a matar”».<sup>343</sup> Pero tras todas estas ideas sobre la maldad o la bondad innatas, existe un concepto que Pinker considera clave, la empatía. En el libro *La civilización empática*, de Jeremy Rifkin, la activista explica cómo los biólogos y neurocientíficos han descubierto las neuronas de la empatía o neuronas espejo, que permiten a las personas sentir, o cuando menos experimentar por semejanza, situaciones de otros como si fueran propias. Pero la obra también explica que, desde un punto de vista histórico:

---

<sup>342</sup> Pinker, 2011/2012, p. 742.

<sup>343</sup> Pinker, 2011/2012, p. 745.

[...] los científicos sociales están comenzando a analizar la historia humana con una lente empática y, a lo largo del proceso, están descubriendo hilos narrativos —antes ocultos— según los cuales la evolución humana se mide conforme no sólo a la expansión del poder sobre la naturaleza sino también a la intensificación y la extensión de la empatía a seres de carácter diverso en ámbitos temporales y espaciales más amplios.<sup>344</sup>

Sin embargo, Pinker tiene una consideración negativa de la empatía en la actualidad, debido a que la considera como un concepto idealizado y sobrevalorado como un factor capaz de reducir la violencia. Existe un sentido en el que la empatía, siguiéndole, puede sobrevalorar nuestras capacidades, y éste se relaciona con la disminución de otros mecanismos que pueden explicar el declive de la violencia. En efecto apunta a la expansión total de la empatía como factor clave para dejar de lado otros aspectos evolutivos como la prudencia, la razón, la ecuanimidad, el autocontrol, las normas, los tabúes o los derechos adquiridos. Y este capítulo que le da nombre al libro, cuyo análisis se fundamenta en las realidades interiores que nos hacen obrar bien, analiza las facultades biológicas y psicológicas que hacen que a lo largo de la historia el hombre se aleje de la violencia.<sup>345</sup>

Un factor clave para explicar este alejamiento de la violencia es el autocontrol. Aunque no deberíamos de vernos como buenas ovejitas durmiendo y sentando todos nuestros impulsos sobre el sueño, lo cierto es que parece posible explicar la violencia por la falta de autocontrol. De este modo, acontecimientos como el egoísmo, los insultos, los celos, el tribalismo, la frustración o las muestras de virilidad son situación relacionadas con la falta de autocontrol. Recobrando de nuevo a Norbert Elias, este concepto es una de las principales explicaciones sobre los problemas históricos de la violencia. Pinker señala que el autocontrol es reconocido como una de las principales razones esgrimidas para explicar la reducción del índice de homicidios en la Europa moderna (treinta veces menor que en la Edad Media). De nuevo se recurre al Leviatán (o a la consolidación de los Estados modernos) y al *doux commerce* (desarrollo del comercio) como elementos que inculcaron una ética de autocontrol, donde «una cultura de honor, en la que se respetaba a los hombres por arremeter contra los insultos, se convirtió en una cultura de la dignidad, en la que se respetaba a los hombres por controlar sus impulsos».<sup>346</sup> El aumento del autocontrol debe de ir necesariamente ligado al

---

<sup>344</sup> Rifkin, 2009; citado de Pinker, 2011/2012, p. 746.

<sup>345</sup> Véase Pinker, 2011/2012, p. 747.

<sup>346</sup> Pinker, 2011/2012, p. 772.

abandono del egoísmo puro, lo que no es sencillo en un sentido muy amplio. Aunque pudiera parecer lo contrario, es decir, que el autocontrol es lo normal y fácil, ya que no nos fuerza a actuar, en realidad el autocontrol requiere de una gran fuerza y del rechazo de la autoindulgencia. La represión de un impulso invoca de por sí al concepto de fuerza, de autodominio y de energía utilizada con el fin de no actuar. Siguiendo al lingüista Len Talmy, los procesos neurolingüísticos revelan a la perfección qué es el autocontrol y como éste no requiere de movimiento, sino de voluntad, donde utilizamos la misma construcción sintáctica para expresar «Pedro forzó la puerta para abrirla» que «Pedro se forzó para ir a trabajar», así como con «Pedro controló a su perro» y con «Pedro controló su mal genio».<sup>347</sup>

El camino del autocontrol y el del desarrollo psicológico e histórico del declive de la violencia nos acerca al núcleo del que parte Pinker, la evolución biológica reciente como motor de la disminución de la violencia. Sus ideas evolucionistas sostienen que una predisposición cada vez menos hacia la violencia ha generado un gradual proceso de pacificación, o dicho de otro modo, que un proceso civilizatorio es el resultado de un cambio en la disposición genética de los hombres. La heredabilidad, como condición necesaria para el cambio evolutivo que ha generado este proceso, se fundamenta en los siguientes factores: autodomesticación, desarrollo cerebral, desarrollo de la hormona de la oxitocina, desarrollo de la testosterona liberada en el torrente sanguíneo y cambios en los neurotransmisores.<sup>348</sup> Claro que estas atribuciones biológicas provenientes de la selección natural tienen una doble cara. Y es que es posible que la violencia nos esté enseñando algo distinto a lo que solemos pensar de ella al escuchar el concepto, donde el propio Pinker dice que «el mundo tiene demasiada moralidad», debido a que los homicidios, las guerras, las revoluciones y en general cualquier tipo de crimen, puede ser entendido como una clase de autoayuda donde un hombre cree que se está beneficiando a él y a sus semejantes al actuar de un modo particular.

En cierto sentido, nuestro sentido moral puede justificar y excusar un acto siempre y cuando alguien vea moral dentro del mismo, mientras que los crímenes cometidos sin razones morales subyacentes son, en comparación con las atrocidades por moralidad, mínimos. De algún modo, toda aquella acción que acoge un sentido moral se produce porque un hombre

---

<sup>347</sup> Pinker, 2011/2012, p. 784.

<sup>348</sup> Pinker, 2011/2012, p. 797-806.

reconoce, generalmente, dentro de la intención que le impulsa hacia la acción, un sentido más allá de la evitación de la acción. De manera que cuando alguien actúa moral o inmoralmemente, parece que evita la amoralidad y que se reconoce en uno u otro lado de la dicotomía sobre una decisión cualquiera. El problema clave parece cuál es la razón para la evitación:

Si creemos que la coliflor sabe mal, el hecho de que los demás la coman no es asunto nuestro. Sin embargo, si creemos que el asesinato, la tortura y la violación son inmorales, no podemos limitarnos a evitar estas actividades y mostrarnos indiferentes al hecho de que los demás las cometan.<sup>349</sup>

De aquí es de donde nace en Occidente el núcleo de moralidad que ha conformado la revolución de los derechos o la larga paz. Elementos sociales como la ecuanimidad, la protección de los individuos y de sus derechos civiles, la justicia, la prevención del daño, la responsabilidad paternalista o la *noblesse oblige* son características propias de la modernidad pero también de la humanidad. Las ideas de Pinker, como ya se ha apuntado, nos indican que es algo propio de la especie el sostener dichas fuerzas visibles. De hecho, aunque la modernidad haya sedimentado, garantizado civilmente y aumentado las características del círculo moral sobre los seres humanos, Pinker recalca que «un breve vistazo a religiones antiguas [...] nos recuerda que éstas moralizan muchas otras preocupaciones, como la lealtad, el respeto, la obediencia, el ascetismo o la regulación de funciones corporales relacionadas con la comida, el sexo o la menstruación». Claro que todas estas condiciones están y estarán siempre reforzadas por circunstancias culturales como la comunidad, la autoridad, la sacralidad o el tabú.<sup>350</sup>

De este modo, llegamos al último y definitivo capítulo de su última obra, *Sobre las alas de los ángeles*. Aquí Pinker ofrece su opinión, después de casi mil páginas, sobre el futuro de la violencia y de nuestra sociedad. La pregunta central se refiere al optimismo sobre el declive de la violencia. Un somero repaso por sus conclusiones nos acerca primero a las fuerzas que han generado la declinación en el proceso de paz expuesto entre los capítulos 2 y 7. Aquí encontramos el gradual desarme del control de unos y otros sobre las armas «activas», donde la cuestión en el mundo moderno ya no es la tenencia, sino la utilización.

---

<sup>349</sup> Pinker, 2011/2012, p. 810-812.

<sup>350</sup> Pinker, 2011/2012, p. 814.

Tal y como afirma la vieja sentencia de la última etapa de la Guerra Fría, «no debe de preocuparnos quien tiene veinte armas nucleares, sino quien tiene una». Otra aportación del mundo moderno serían los recursos y el poder, donde en un mundo globalizado, teóricamente la asignación desigual de los recursos se reducirá, nutriendonos hoy de teorías realistas que nos acercan a un reparto más equitativo. Un reparto que nos acerca a otra consideración relevante, la sensación de prosperidad. Como un elemento inmaterial pero crucial, la sensación de prosperidad generará intenciones sobre, por ejemplo, el autocontrol, y eliminará la cultura guerrera además de hacer florecer en mayor medida la humanidad: «para bien o para mal —normalmente para mal—, las personas suelen estar dispuestas a intercambiar comodidad material por lo que consideran pureza espiritual, esplendor comunitario y justicia perfecta».<sup>351</sup> Por otra parte, también existe una razón de peso, según Pinker, para afirmar que la violencia continuará su declive, y es una razón puramente física.

De la misma manera que las guerras son caras y en su mayoría constituyen más bien un problema tanto ideológico como económico para quien las comienza, las acciones violentas no regladas también salen caras. Pensando en un modelo fundamentado en la idea de «beneficios por compensación», las personas pueden recaer en que los beneficios que puede generar una agresión depredadora responde a lo que se ha venido llamando el «pago del bobo», donde la derrota del adversario es una derrota para el agresor, y sobretodo donde se considera que la cooperación mutua resulta mucho más beneficiosa, incluso cuando no hay relación directa entre las partes, algo parecido a la aplicación pragmática del dilema del prisionero sobre una sociedad globalizada al completo. Pero si hay circunstancias que probablemente garanticen el futuro pacificado de nuestra sociedad éstas son tres: el Leviatán o el monopolio de la fuerza para proteger a unos ciudadanos de otros, el *doux commerce* o el intercambio pacificado de beneficios, y la «feminización» de la sociedad, donde el ego de la hombría, el honor, la dominación salvaje y la gloria desaparecen.<sup>352</sup> Pero si hay una reflexión definitiva sobre la contención de la violencia se encuentra en la biología, del desarrollo de la mente y de las capacidades cognitivas de la racionalidad. El círculo expansivo de la empatía y

---

<sup>351</sup> Pinker, 2011/2012, p. 880.

<sup>352</sup> Véase en Pinker, 2011/2012, p. 890 la reflexión de Tsutomu Yamaguchi donde se dice que «las únicas personas que deberían poder gobernar países con armas nucleares son las madres, las que aún están dando el pecho a sus bebés».

la solidaridad puede que sea un buen resultado como tal, como consecuencia social que nos trae paz. Pero es en sí el fruto de la «escalera mecánica de la razón», una razón que aún accionada por causas exógenas como la alfabetización, el cosmopolitismo y la educación, siguiendo a Pinker, nos permite por ejemplo desarrollar la empatía al colocarnos en el punto de vista de un observador, eliminando supersticiones e incoherencias y permitiendo que leyes aritméticas (costos, beneficios, futuros...) sobrepasen a las creencias y a las conclusiones descabelladas.





## VIII

# CONCLUSIONES



No existimos por pensar en alguien,  
existimos porque alguien piensa en nosotros.

La idea que emana del epígrafe podría haberla firmado el obispo Berkeley dentro de su Idealismo subjetivo o el físico alemán Werner Karl Heisenberg dentro de su Principio de incertidumbre. La idea de que ser es ser-percibido requiere ser analizada cuando se trata de seres unidos dentro de una cultura compleja. La distancia entre la voluntad personal y la voluntad de lo que requiere una situación puede resultar difícilmente separable. A lo largo del recorrido histórico de la historia moderna de la naturaleza humana hemos analizado teorías como la hobbesiana, la cartesiana o la vanguardista sociobiología de Wilson y otros. Todas ellas, considerándose esencialmente nativistas, sostienen elementos externos como la gloria, la materia o el cálculo que relacionan decisiones individuales con compromisos sociales de la coyuntura. Esta es una inminente conclusión de la obra de Pinker. La presente tesis, por tanto, justifica su necesidad por la importancia de su trabajo sobre la naturaleza humana, y por las implicaciones que una de sus obras principales, *La tabla rasa*, ha tenido para entender de qué modo el ser de nuestra naturaleza se vincula con el cómo. Su obra al completo constituye una gran parte del acervo cultural moderno sobre la divulgación antropológica especializada en el tradicional problema del nativismo. Nuestras conclusiones comienzan exponiendo la relevancia de su extenso trabajo, establecen tres grandes problemas de sus teorías y concluyen algunas soluciones.

Sin duda, la principal aportación de Pinker sobre la divulgación psicológica de la antropología moderna, reside en haber reintroducido un objeto de estudio prácticamente olvidado por eruditos y lectores, grandes círculos editoriales, universitarios y literarios, y por el público en general. Pinker ha reabierto el debate sobre el innatismo tanto desde una perspectiva divulgativa —lo que se conoce como «popularización de la ciencia»— como desde una perspectiva técnica —haciéndolo, además, bajo una cuidada y respetable formalidad investigativa dentro de su obra—. Dicha «reintroducción» de nuestro objeto de interés, la naturaleza humana, es precisamente así vista, como una reapertura del tema en el Prólogo de su obra *La tabla rasa*, cuando el propio autor recrea las siguientes preguntas que a él le plantearon:

«¿Otro libro sobre la cuestión de la naturaleza y la educación? ¿Es que todavía hay alguien que piense que la mente es una tabla rasa? [...] ¿Es que no hemos superado ya la simplista dicotomía entre herencia y entorno y no nos hemos percatado de que toda conducta procede de la interacción de ambas?» [...] Éste es el tipo de reacción que obtenía de mis colegas cuando les explicaba qué pensaba hacer en este libro. [...] Si se piensa que se trata de equilibrios inocuos que demuestran que hemos dejado atrás el debate sobre la naturaleza y la educación, reflexionemos un poco más.<sup>353</sup>

Además, Pinker ha realizado la labor de analizar los problemas de la naturaleza humana durante más de tres décadas y teniendo siempre la idea de la naturaleza humana como un elemento central de desarrollo dentro su obra, lo que ha permitido a otros intelectuales repensar el asunto y observar con otra mirada las carencias de algunas verdades globalmente asumidas y asimiladas sobre la misma. Por otra parte, Pinker ha atraído sobre el espectro contemporáneo de la controversia entre la naturaleza y la cultura, nuevamente términos y autores en cierto sentido ya no tan recordados, y su obra cumbre sobre este asunto, *La tabla rasa*, nos ha permitido conciliar perspectivas psicológicas con visiones filosóficas, sociológicas y antropológicas. Asimismo, su trabajo nos permite apreciar los límites del marco biológico evolucionista, un marco generalizado para analizar al ser humano; a lo que hay que sumar que, como otro mérito, Pinker ha introducido formalmente áreas hasta ahora no utilizadas al generar hipótesis dentro del estudio de la naturaleza humana, en especial áreas de las ciencias cognitivas como la cognición visual, la psicolingüística o la teoría computacional de la mente.

Pero el objetivo de nuestra tesis es ofrecer una nueva perspectiva sobre las carencias de la obra del autor, de modo que el reconocimiento de las mismas ayude a otros a considerar ciertos problemas de su visión. Para ello, primero identificaremos tres grandes problemas de su extenso trabajo, después ofreceremos evidencias que justifican la existencia real de tales problemas, y por último propondremos una posible solución a cada uno de los tres. Estos tres problemas pueden enunciarse del siguiente modo: primero, la extensa y propagada obra de Steven Pinker nos ha proveído de muchos elementos positivos, la mayoría ya mencionados, entre los que se encuentran la reapertura de teorías y visiones sobre la antropología humana,

---

<sup>353</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 11-12. Sobre la reintroducción moderna del debate véase: Midgley, 2002. Sobre la afección del debate sobre la naturaleza humana sobre las políticas sociales, a favor de Pinker véase Nicholson, 1977 y Vredenburg, 2010; en contra de Pinker véase Jacoby, 1994.

pero en términos generales, la presente tesis sostiene que frecuentemente sólo esboza grandes teorías sin incidir ni solucionar definitivamente los problemas propios de la historia del pensamiento sobre la misma; segundo, si bien su obra nos aporta una excelente perspectiva teórica dentro del marco interpretativo de la psicología evolutiva (que principalmente se apoya en el biologicismo, el materialismo y el cientificismo positivista), ésta no es por sí sola capaz de ofrecer una explicación determinada sobre el ser humano; y tercero, y casi como una conclusión de los dos primeros problemas de su obra, se observa que la mayor parte de sus interpretaciones se apoyan en una heurística «negativa», lo que genera carencias inasumibles para garantizar una interpretación integral y concluyente sobre la naturaleza humana.

El primero de los problemas se enuncia entonces como un problema propio de la vaguedad teórica de su obra, donde se refieren cientos de teorías generalistas para corroborar hipótesis, sirviendo la mayoría de apoyos puntuales y sin ser capaces de «cuadrar» absolutamente dentro de un marco teórico fuerte capaz de afrontar los problemas antropológicos interpretativos contemporáneos. Esta idea la encontramos en la contraportada de su obra *Cómo funciona la mente*, donde a partir de una valoración del famoso periódico británico *The Guardian* leemos: «El Dr. Pinker tiene el don de sintetizar el trabajo de otros especialistas en temas que son mucho más amplios que las partes que lo componen». Por descontado, esto no ocurre con la psicología evolucionista, que constituye un hilo conductor general para su obra, pero sí para la gran cantidad de teorías que sí menciona y utiliza. No obstante, en su descarga puede ser dicho que la recolección de un gran número de teorías puede ser algo recurrente en un mundo moderno donde impera la inmediatez y la sobreproducción, y más para un autor prolífico y con grandes exigencias sobre la publicación. Pero esto, no obstante, no puede significar una excusa en último término ya que conceptualmente hablando todas esas teorías recogidas no añaden, generalmente, fuerza a la explicación, cuyos límites continúan siendo los del evolucionismo. Respecto al problema principal mencionado, sobre la vaguedad al utilizar un excesivo número de teorías, piénsese que al considerar muchas teorías para soportar sus tesis innatistas, sortea también un gran número de teorías contrarias que podrían refutar evidencias. Su obra, de hecho, sería inabarcable si considerase ampliamente todas las teorías que utiliza e incluyese las contrateorías.

Realizando un ligero repaso por todo su trabajo observamos el gran número de teorías propias de la Revolución cognitiva o paralelas que justifican y evidencian el nativismo dentro del mismo: la Teoría computacional de la mente, la Teoría del lenguaje y el pensamiento (mentalés) de Jerry Fodor, la Teoría de juegos, la Teoría de los sentimientos morales de Adam Smith, la Gramática Universal de Chomsky, la Teoría del Pueblo Universal de Donald Brown, o la Teoría del altruismo recíproco de Robert Trivers, entre otras.

Todas estas teorías son utilizadas para sostener su posición favorable hacia el innatismo, si bien resultaría casi materialmente inviable valorar lo que de ellas se puede decir, rechazar o contraejemplificar sin crear obras prácticamente inaccesibles. Un análisis global de todo lo concerniente a la naturaleza humana, con sus particularidades de área, pueden servir como soporte para una explicación definitiva del nativismo únicamente realizando una fuerte labor de síntesis. Las teorías que Pinker trae, generalmente, equiparan problemas morales básicos con investigaciones empíricas neurobiológicas, lo que nos permite ver más el esbozo de grandes ideas poco sustentadas que un armazón sistemático. Por otra parte, otro problema que merece la pena ser considerado se refiere a añadir un tipo de chovinismo intelectual anglosajón donde, asuntos clásicos como el debate entre Hobbes y Rousseau sobre la bondad o maldad intrínseca de los hombres, se hace sustentar en autores poco o nada relacionados con la Filosofía y angloparlantes como Margaret Mead, Derek Freeman, Elizabeth Marshall Thomas, William James o Lawrence Keeley.<sup>354</sup> Por otra parte, muchas teorías son aún hipotéticas y no poseen la historia suficiente como para considerarse idearios sustentados y fuertes. La Gramática Universal de Noam Chomsky, por ejemplo, se erige como una teoría con la que todo lingüista debe de sentirse familiarizado y quizá, y sólo quizá, puede fundamentar el innatismo lingüístico cuando éste es extrapolado sobre la naturaleza humana al completo. Mientras, sin embargo, la Teoría del Pueblo Universal de Donald Brown no supone siquiera un marco de pensamiento asentado dentro del mundo antropológico. Esta crítica sobre la vaguedad científica de la obra de Pinker ha sido así considerada por el teólogo católico Edward T. Oakes (1948-2013), donde en un artículo llamado *El programador ciego* consideraba lo siguiente:

---

<sup>354</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 96-97.

El lingüista del MIT (Massachusetts Institute of Technology) Noam Chomsky en una ocasión dibujó una importante distinción entre problemas y misterios. Un «problema» para Chomsky es una pregunta que simbólicamente llega a ser una respuesta inalcanzable; [...] debe de ser accesible (al menos teóricamente) por un método universalmente aceptado. «¿Cómo es el núcleo del universo?» y «¿Cuando fue creado el último cráter de la luna?» serían problemas en este sentido: podríamos no encontrar respuestas a tales problemas pero son teóricamente resolubles. Un «misterio», sin embargo, es una pregunta que, teniendo un sentido gramatical pleno, no puede en principio *ser respondida* [...]. Un ejemplo de un misterio en este sentido (no utilizado por Chomsky) podría ser la famosa frase introductoria de Introducción a la metafísica de Martin Heidegger: «¿Por qué el ser y no más bien la nada?» [...]. Como Pascal dijo con su usual precisión, «el último paso de la razón es reconocer que hay un infinito número de cosas que están sobre ella» [...] Parece no haber nada como la mente, el alma, el yo o el espíritu para generar tales preguntas irresolubles.<sup>355</sup>

Como observamos, Oakes comienza figurando el principal problema al que se enfrenta un autor que pretende resolver una cuestión tan sumamente compleja como la de la naturaleza humana. En este sentido, la flaqueza de Pinker podría convertirse en una fortaleza asumible, suponiendo que, al utilizar un gran número de teorías, no está combinando suposiciones unidas frágilmente, sino que un gran número de teorías podrían apoyar cualitativamente mejor sus reflexiones. No obstante, deberíamos de suponer hasta qué punto ese número cualitativo es beneficioso y sobretodo, cuando las hipótesis que utiliza no son contradictorias entre ellas. Realizando una retrospectiva de la trayectoria profesional de Pinker, Oakes encuentra lo siguiente:

Él empezó en Montreal como un conductista, pero cuando comenzó a trabajar en su doctorado en psicolingüística en Harvard, tomó algunos cursos con Chomsky en el MIT y se «convirtió», si esta es la palabra adecuada, al modelo cartesiano de su profesor sobre la adquisición del lenguaje; pero cuando él [Pinker] llegó a ser miembro de la facultad en el MIT (una zona de «libre comercio» Darwinista [...]) «apostató», por así decirlo, y llegó a ser el más extraño de los animales en la casa de las fieras: un chomskiano darwinista.<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup> Oakes, 1998. En el original inglés: «The MIT linguist Noam Chomsky once drew an important distinction between problems and mysteries. A “problem” in Chomskian parlance is a question that is symbiotically fused to an ascertainable answer; [...] that must be attainable (at least theoretically) by a universally accepted method. “How hot is the core of the sun?” and “When was the last crater on the moon formed?” would be problems in this sense: we might not ever find out the answers but they are at least theoretically available. A “mystery,” on the other hand, is a question that, while it makes perfect grammatical sense, cannot *in principle* be answered [...]. One example of a mystery in this sense (not used by Chomsky) would be Martin Heidegger’s famous question at the beginning of his *Introduction to Metaphysics*: “Why are there things that exist rather than nothing at all?” [...]. As Pascal says with his usual precision, “Reason’s last step is the recognition that there are an infinite number of things which are beyond it.” [...] There seems to be nothing like the topic of mind/soul/self/spirit for generating such unanswerable questions. [...]».

<sup>356</sup> Oakes, 1998. En el original inglés: «he started off at Montreal as a behaviorist, but when working on a doctorate in psycholinguistics at Harvard he took courses under Chomsky at MIT and “converted,” if that is the right word, to his teacher’s Cartesian model of language acquisition; but when he became a faculty member at MIT (largely a Darwin-free zone, at least in the Linguistics and Psychology Departments) he “apostatized,”

De este modo se rechaza la coherencia de la historia académica de Pinker, pero más allá, ello constituye el comienzo de su argumentario para contrarrestar la coherencia ontológica de su pensamiento, donde entonces él impugna su utilización de la ingeniería inversa. Siguiéndole encontramos que este mecanismo de adquisición de conocimiento:

En la ingeniería proyectual se diseña una máquina para hacer algo; la ingeniería inversa trata de averiguar la función para la que una máquina fue diseñada. De hecho, es lo que hacen los científicos industriales de la Sony cuando la Panasonic anuncia el lanzamiento de un nuevo producto, o viceversa. Compran uno, lo llevan al laboratorio, lo desmontan e intentan averiguar cuál es la finalidad que cumplen todas las piezas y de qué modo se combina para hacer que el aparato funcione. [...] La justificación lógica de la ingeniería inversa la dio Charles Darwin al mostrar cómo los «órganos de una perfección y complejidad extremas, que justamente exaltan nuestra admiración» surgen no de la previsión divina, sino de la evolución de replicantes durante un período de tiempo inmenso.<sup>357</sup>

Oakes rechaza la fiabilidad de la ingeniería inversa suponiendo que:

Si un proverbial marciano recibiera un paquete de FedEx en su planeta con huesos de un pájaro terrestre, podría pensar que esos huesos de pájaro estaban hecho para volar, *una vez probado que ese extraterrestre supiera que la atmósfera de la tierra era lo suficientemente densa como para sostener el vuelo.*<sup>358</sup>

Obviamente, la parte del texto de Oakes expuesta en itálica es la crucial. Su crítica se refiere a la utilización de un marco teórico, en este caso el evolucionista, para desarrollar después toda una retahíla de argumentos que parecen demostrar científicamente cualquier acontecimientos encerrado dentro de dicho marco. Si el extraterrestre necesita conocer qué y cómo es la atmósfera del planeta Tierra, el científico moderno hoy, siguiendo a Oakes, necesita enmarcar su pensamiento dentro del evolucionismo para considerar todo sobre los organismos vivientes. He aquí la crítica de Oakes sobre el infinito número de teorías de Pinker. Todas ellas se apoyan siempre en un marco con tres premisas: «1) Los genes se replican; 2) siempre hay un menor número de variaciones aleatorias en cada nueva generación de replicantes; 3) la generación de hijos toma plaza en ratios de expansión que se incrementan (los parientes generalmente procrean más de dos hijos)».<sup>359</sup> Así, todo

---

so to speak, and became that strangest of animals in the intellectuals' menagerie: a Darwinian Chomskian».

<sup>357</sup> Pinker, 1997b/2008, p. 40-41.

<sup>358</sup> Oakes, 1998. En el original inglés: «If the proverbial Martian received a FedEx package on his planet with the bones of a terrestrial bird in it, he might be able to figure out that the wing bones were for flying, *provided he knew that the earth's atmosphere was dense enough to sustain flight*».

<sup>359</sup> Oakes, 1998. En el original inglés: «1) genes replicate digitally; 2) there are always minor, random



acontecimiento argumental, explicativo y crítico dentro de la teoría de Pinker se hace comprensible únicamente al ser causado por la regulación de dichos principios. Esta primera crítica sobre la obra de Pinker nos acerca precisamente a la segunda, donde se afrontan directamente sus carencias respecto del marco teórico evolucionista.

Esta segunda crítica al proyecto de Pinker se refiere a los límites de la psicología evolucionista. A pesar de que en muchos círculos académicos Pinker es visto como un psicólogo experimental, cognitivo y lingüístico, en realidad toda apreciación sostenida dentro de su práctica científica deriva consideraciones sobre principios humanos implícitos dentro del marco del evolutivo. En numerosas ocasiones, la obra de Pinker nos ha mostrado como la parte de la historia que ha enfocado sus objetos de interés sobre la naturaleza humana, se ha preguntado dicotómicamente sobre el papel social de elementos como la herencia y el entorno, el metabolismo y la genética, o el aprendizaje y la intuición. Esto ha ocurrido así especialmente a partir de Hobbes y de los empiristas ingleses. Dichos pensamientos han estado referidos desde entonces a la interacción entre lo adquirido y lo aprendido. Pinker, probablemente cayendo en el mismo error que ha identificado, siempre se ha posicionado, ocasionalmente no de forma explícita, sobre posiciones innatistas:

No rebato, como algunos suponen, una postura extrema en defensa de la «educación» con otra postura extrema en defensa de la «naturaleza», pues la verdad se encuentra en algún lugar intermedio. En algunos casos, es correcta una explicación ambiental extrema: un ejemplo evidente es la lengua [...] En otros casos, como en determinados trastornos neurológicos heredados, será correcta una explicación hereditaria extrema. En la mayoría de los casos, la explicación correcta estará en una interacción compleja entre la herencia y el medio [...].<sup>360</sup>

En cualquier caso, abandonar la Tabla Rasa [el empirismo antropológico] no es algo tan radical como podría parecer. Sí, es una revolución en muchos sectores de la vida intelectual moderna. Pero, excepción hecha de unos pocos intelectuales que han permitido que sus teorías les ganen la batalla, no es una revolución en la idea que la mayoría de las personas tienen del mundo.<sup>361</sup>

Como se puede apreciar, su énfasis por intentar coaligar ambas visiones del mundo, rápidamente se diluye en su rechazo de la visión empirista del mismo y en su mistificación del darwinismo. El rechazo frontal del empirismo antropológico y la identificabilidad dentro

---

variations in each succeeding generation of replicates; and 3) the generation of offspring takes place at increasing rates of expansion (parents generally procreate more than two offspring)».

<sup>360</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 13.

<sup>361</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 610.

del referido marco de la selección natural de todas las asunciones analíticas sobre el innatismo, pueden apreciarse en reflexiones como estas que, en último término, se sostienen no únicamente sobre el evolucionismo sino sobre el biologicismo, el materialismo y el cientificismo positivista:

Nuestros genes sostienen la metafórica meta de construir un cerebro complejo dentro del cual podamos satisfacer pensamientos y sentimientos que están conectados con los actos que tienden a propagar esos genes dentro de un entorno clásico en el cual nos desenvolvemos.<sup>362</sup>

La megalomanía de los genes no significa que la benevolencia y la cooperación no puedan evolucionar, [...] Sólo significa que la benevolencia, [...] es un estado especial de las cosas que requiere una explicación, y no algo que simplemente ocurra. Puede evolucionar sólo en determinadas circunstancias y debe contar con el apoyo de toda una serie de facultades cognitivas y emocionales. [...] Sólo significa que los sistemas heredados para aprender, pensar y sentir tienen un diseño que, en términos medios, condujo a una mejor supervivencia y reproducción en el medio en que evolucionaron nuestros ancestros.<sup>363</sup>

Demostró que un principio aparentemente simple —seguir los genes— puede explicar la lógica de todos los principales tipos de relaciones humanas: lo que sentimos hacia nuestros padres, nuestros hijos, nuestros hermanos, nuestros amantes, nuestros amigos y nosotros mismos.<sup>364</sup>

Hobbes consideraba que la competición era una consecuencia inevitable de agentes que luchan por sus intereses. Hoy vemos que ésto está incorporado en el proceso evolutivo. Las máquinas de supervivencia capaces de alejar a sus competidores de recursos finitos como la comida, el agua y un territorio deseable se reproducirán más que esos competidores, con lo que habrá en el mundo las máquinas de supervivencia más apropiadas para esa competición.<sup>365</sup>

Sus tesis, así, sostienen un gran acumulo de determinismo asentado sobre metapostulados biologicistas como el instinto de supervivencia, la reproducción y el egoísmo genético innato, considerándose la naturaleza humana bajo los siguientes principios: desde una perspectiva largoplacista, existen especies, la naturaleza de las mismas es la variable, y la transmutación no direccional y los cambios (mutaciones) dentro de las mismas son graduales y generan variaciones heredables mediante un proceso conocido como selección natural; desde una perspectiva cortoplacista, la herencia de variaciones adaptativas (a largo plazo) ha generado mejoras, ya que estas variaciones que han sido capaces de traspasar los ancestros

---

<sup>362</sup> Pinker, 1997d. En el original en inglés: «Our genes have the metaphorical goal of building a complex brain in which the satisfying thoughts and feelings are linked to acts that tended to propagate those genes in the ancient environment in which we evolved».

<sup>363</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 92-93.

<sup>364</sup> Pinker, 2002b-2003, p. 355.

<sup>365</sup> Pinker, 2011/2012, p. 68.

supervivientes, permiten heredar lo que forma parte de la naturaleza humana de los nuevos miembros de la especie. De este modo, estos postulados se explican en términos conservación necesaria dentro de la finalidad como meta de la supervivencia del diseño evolutivo.<sup>366</sup>

Estos presupuestos teóricos y otros que pueden apreciarse en su obra se orientan, como se ha dicho, sobre una ciencia biologicista que se deriva los instintos innatos. En cierto sentido el determinismo biologicista de Pinker ha «radicalizando» un paralelismo inconmensurable entre la vida humana y la evolución, de manera que la una no se puede explicar sin la otra, y a la inversa. Uno de los problemas a los que se enfrentan, en general, las tesis del evolucionismo, en especial en su relación con el determinismo, se refiere a la peculiaridad de amalgamas que generan las connotaciones tras la idea-evolución con todas sus implicaciones. Como advirtió el afamado ex fraile dominico y biólogo español Francisco José Ayala, Darwin no emplea el término «evolución» tal y como nosotros lo entendemos ahora sino que se refería a la evolución de los organismos con la frase «descendencia común con modificación» y expresiones similares.<sup>367</sup> Se entiende así que la idea que hay tras el término ha ido acogiendo gradualmente un significado.

De este modo observamos que las leyes-filosóficas-de-la-evolución, que partieron de un conglomerado de adicciones y translocaciones anteriores generadas principalmente en el siglo XIX, hoy obtienen un aspecto final donde la gradualidad hacia la perfección en las transmutaciones de las especies resulta clave —lo que por cierto, entra en conflicto con las evidencias de discontinuidades en la naturaleza y en general con las teorías saltacionistas—. Los patrones de las argumentaciones desarrolladas por Darwin en su obra, y por miles de científicos en el futuro sobre la esencia y raíz de la evolución, siguen regularmente este esquema:

---

<sup>366</sup> Este determinismo hacia la supervivencia que siguen Robert Trivers, Richard Dawkins, Lena Cosmides y John Tooby (de estos dos últimos autores véase Cosmides y Tooby, 1992), podría decirse que emana y se refleja del pensamiento de Darwin donde encontramos que: «La selección natural nunca producirá en un ser una forma que sea más lesiva que el beneficio que supone estar vivo, ya que la selección natural actúa de forma exclusiva para cada individuo y en beneficio de cada individuo», Pinker, 1997b/2008, p. 510. Véase también Pinker, 1997b/2008, p. 41-42 ff.

<sup>367</sup> Ayala, 2007, p. 50. En este sentido debe de consultarse el *Online Variorum of Darwin's Origin of Species* (Wyhe, 2002), donde pueden apreciarse las diferencias entre las primeras ediciones de *El origen de las especies*, en ellas se insertaron, eliminaron y translocaron grupos de términos y palabras para proporcionarle más coherencia final al texto (Bordalejo, n.d.).

1) Establecer la existencia de las variaciones heredadas de la característica [o «del rasgo», así como de características [o «de rasgos»] similares. 2) Escoger un ejemplo rudimentario de la característica en algunas especies y mostrar cómo la forma rudimentaria podría accidentalmente haber ocurrido [sido] en primer lugar. 3) Explicar como un individual [un ejemplar] con la forma original de la característica de la forma rudimentaria, podría haberse beneficiado y describir cómo esta característica podría ser hereditaria y establecida mediante la selección natural. 4) Argumentar que una vez la forma rudimentaria se estableció, variaciones adicionales de esa característica podrían haberse seleccionado de una manera gradual para establecer la característica de interés.<sup>368</sup>

El filósofo y psicólogo estadounidense de los siglos XIX y XX, John Dewey, consideró que el darwinismo desafía y pone en tela de juicio uno de los supuestos básicos y fundamentales de la tradición teórica occidental que considera la visión de las cosas en términos de esencias fijas, de naturalezas preestablecidas. Esto afecta también a la cuestión de la naturaleza humana: ahora cabe preguntarse cómo es una naturaleza humana tras el descubrimiento darwiniano de la selección natural. La actividad del pensamiento intelectual puede interpretarse como una «modificación de instintos, y despliegue y generalización de los medios por los cuales se transmite un instinto. La inteligencia humana fue, entonces, no opuesta al instinto animal pero creció fuera de él en el curso de los tiempos».<sup>369</sup> El darwinismo introduce así dos ideas diferenciadas pero vinculadas: que las especies se transforman en otras (transmutación) y que las especies se pueden subdividir dando lugar a otras especies diferenciadas que comparten un antecesor común del que surgen (variabilidad):

Darwin aprendió a ver organismos como conjuntos de adaptaciones distintas, y para ver las adaptaciones como notables artificios. Para Darwin, los hechos acerca de las adaptaciones, así concebida, se convirtieron en los hechos sobresalientes acerca de los organismos, los hechos de una teoría de las especies orígenes tuvo que explicar satisfactoria.<sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> Kenneth, J: “The arguments in The origin of species” en Hodge y Radick, 2003, p. 131. En español, cada una de las palabras «característica» y derivados, pueden sustituirse por «rasgo». En el inglés original: «1. Establish the existence of inherited variations of the trait as well as similar traits. 2. Pick out a rudimentary example of the trait in some species and show how the rudimentary form might have first accidentally occurred. 3. Explain how an individual with the original, rudimentary form of the trait might have benefited and describe how this trait could be inherited and established via natural selection. 4. Argue that once rudimentary form was established, additional variations of that trait could be selected in a gradual manner to establish the trait of interest». Asimismo, siguiendo a Ayala, «la evidencia de la evolución surge porque la evolución es una consecuencia necesaria de la teoría del diseño de Darwin» (Ayala, 2007, p. 51).

<sup>369</sup> Richards, R.J: “Darwin on mind, morals and emotions” en Hodge y Radick, 2003, p. 95. En el original en inglés: «modification of instinct, and unfolding and generalizing of the means by which an instinct is transmitted. Human intelligent was, then, no opposed to animal instinct but grew out of it in the course of ages».

<sup>370</sup> Radick, G: “Is the theory of natural selection independent of his history?” en Hodge y Radick, 2003, p. 153. En el original inglés: «Darwin learned to view organisms as assemblies of separate adaptations, and to view adaptations as remarkable contrivances. For Darwin, the facts about adaptations, so conceived, became the outstanding facts about organisms, the facts a theory of species origins had to account for satisfactory».

El concepto darwiniano de adaptación se enraiza en la historia científica, religiosa, social y comercial de la Inglaterra del siglo XIX, dándose que las adaptaciones se ven como «los artificios [...] de ingeniería de la selección natural».<sup>371</sup> Así, la diversidad y la adaptación de las especies se convierte desde una perspectiva social en una consecuencia de la lucha continua entre organismos por la existencia, respondiendo bajo esta crítica la teoría de la evolución de las especies, al contexto histórico de la Época Victoriana de la revolución industrial inglesa-escocesa y a la expansión colonial imperial británica (aplicándose además del darwinismo, la lucha malthusiana y el spencerianismo social). Dicho concepto de evolución (dentro de la «selección darwiniana») incorpora la lucha a través de la industrialización y el urbanismo (mediante el colonialismo), y reforzando y legitimando una ideología que naturaliza especialmente la competencia y la supervivencia a través de recursos económicos y de propiedad. Al unir un componente político junto con un componente científico, el darwinismo generaba un aspecto que puede ser bastante criticable, y que identificaron Hodge y Radick:

El argumento de Darwin a menudo refleja una forma que podría avanzar en varias posibles causas que expliquen el mismo evento, sosteniéndose estos eventos dentro de un enredado banco de relaciones orgánicas. De este modo, no sólo él representa para el gran cerebro del hombre la selección de grupo, sino que [Darwin] tuvo los efectos heredados del lenguaje mediante los cuales se reforzó su teoría naturalista [...] La fuerza principal, la selección de la comunidad, junto con una evolución intelectual, garantiza que la naturaleza humana puede preservar un núcleo moral auténtico.<sup>372</sup>

La crítica a la recalificación del naturalismo ha sido, de hecho, recurrente desde que se publicara *El origen de las especies*. Recalifica el naturalismo significa en este sentido que unos o varios aspectos de aquello que se considera como algo natural, de repente, deja de ser considerado así. Por ejemplo lo natural dentro del Cristianismo puede ser visto como aquello que se refleja como bondadoso o tendente a su rectitud, mientras que para el evolucionismo la violencia y la lucha por la supervivencia constituyen una parte natural de la vida. El

---

<sup>371</sup> Radick, G: “Is the theory of natural selection independent of his history?” en Hodge y Radick, 2003, p. 153. En el original inglés: «the as-if-engineered contrivances of natural selection».

<sup>372</sup> Richards, R.J: “Darwin on mind, morals and emotions” en Hodge y Radick, 2003, p. 112. En el original inglés: «Darwin’s argument often mirrored that structure he would advance several possible cause [sic.] to explain the same event, holding those event in a tangled bank of organic relations. Thus, not only did he account for man’s big brain by appeal to group selection, he had the inherited effects of language by which to reinforce his naturalistic theory [...] The principal force, community selection, along with an evolving intellect, would ensure that human nature might preserve an authentic moral core».

historiador británico Robert J. C. Young, por ejemplo, realizó una dura crítica sobre la transición desde la teología natural hasta la selección natural.<sup>373</sup> En España, Leopoldo Prieto López, el profesor de Historia de las Ideas y Epistemología en la Universidad Francisco de Vitoria en Madrid, también realiza una elegante crítica sobre la recalificación del naturalismo en el siglo XIX, donde nos indica que:

[...] detrás de la innegable semejanza del cuerpo humano con el de estos antropoides se esconde un grave peligro de falsificación de la realidad humana, que consiste en la identificación, sin más, del hombre con sus aspectos puramente biológicos, quedando así *reducido* a la sola dimensión orgánica y negando que, en definitiva, se den en él otras dimensiones más profundas que la material.<sup>374</sup>

En este sentido también debe de revisarse *La concepción de la teología natural*, tal como la exponen John Ray en *The wisdom of God manifested in the Works of the creation* (1691) y William Paley en su *Natural theology* (1802), quienes postulan que la naturaleza ha sido diseñada de tal modo que los hombres, mediante su actividad transfiguradora técnica, puedan beneficiarse y sacar partido a su explotación para cubrir sus necesidades vitales. Además de esta consideración puramente biológica y existencial, la presencia evidente de un diseño intencionado en la naturaleza demostraría la existencia incontrovertible de un «diseñador», de Dios entendido como inteligencia aplicada, como ingeniero.

El principal problema al que nos enfrentamos en este sentido es la reducción. Habitualmente, existen dos enfoques epistemológicos sobre la ontología antropológica que vienen siendo denunciados al utilizar posturas biologicistas sobre el ser humano, el determinismo y el propio reduccionismo. En nuestro caso, el primero es una consecuencia del segundo, de manera que reducir toda explicación ontológica al marco biológico determina las ideas generadas sobre el ser humano. El reduccionismo constituye un enfoque donde las propiedades de un análisis emanan de otro campo de análisis de mayor complejidad y fuerza explicativa. Ejemplos de ello son objetos de interés como la mente, que puede ser reducida al cerebro, a la neurobiología y en último término a la biología; o los átomos, que pueden ser reducidos a los cuerpos y estos a la física. En nuestro caso, el reduccionismo biológico

---

<sup>373</sup> Young, 1995; Young, 1996.

<sup>374</sup> Prieto López, 2008, p. 222.

identifica de forma absoluta la naturaleza humana con el evolucionismo, de modo que las reglas metodológicas de dicho marco prohíben e impiden generar tipo de hipótesis sobre la naturaleza humana que contradigan, renieguen o entren en un conflicto crítico con el mecanismo ideal de la evolución, la selección natural. Ésta, la selección natural, utilizando ideas de Imre Lakatos, el filósofo y matemático a partir del cual se desarrollará la tercera crítica, constituiría el núcleo firme del evolucionismo, una de las tesis fundamentales, del programa de investigación científica de la teoría evolucionista más aceptada, el darwinismo. Dentro de este entramado, así, la naturaleza humana se interpreta únicamente desde la transformación evolutiva como un agregado genético y los «mecanismos» inmateriales de la misma se consideran como fenómenos psicológicos evolucionados. Otra implicación de la existencia de dicho núcleo firme es que la naturaleza humana es anterior y central respecto del contexto ecológico, simbólico, normativo, social y conductual.

Las ideas de la selección natural han sido rebatidas de muchas maneras, pero en especial existen algunas apreciaciones sobre las que merece la pena detenerse. Éstas nos indican que la teoría de la evolución es circular, que genera órganos indefinidos y afuncionales, que las mutaciones aleatorias no pueden generar formas materiales fenotípicas estables, que el tiempo intergeneracional transcurrido para generar diferencias no es suficiente, y que Stephen Jay Gould la derribó en parte. Las dos primeras consideraciones merecen una especial atención por lo recalcitrante de su debilidad. Comenzando por el principio, en primer lugar, la idea de que una teoría es circular nos indica que los modelos de pensamiento utilizados para su interpretación no pueden superar los límites que marcan las explicaciones posibles del marco de coherencia más amplio en el que se apoya dicha teoría; así, la selección natural únicamente puede ofrecer explicaciones donde todo lo que existe ha *evolucionado*. En segundo lugar, la idea de que existan órganos absolutamente afuncionales también constituye un problema especulativo más que relevante, debido a que hipotéticamente hablando, la evolución no es capaz (lo que parece lógico) de crear *de repente* órganos, y menos aún órganos con tales niveles de complejidad como lo que se encuentran dentro del ser humano o de cualquier otro animal; esto significa que la selección natural debe de explicar cómo y por qué permite a miembros de una especie *cargar* con órganos sin función que, más que ayudar, parece lógico suponer que son inefectivos, así, la clásica apreciación se pregunta «¿para qué sirve un semiojo?»; obviamente, un semiojo únicamente

puede funcionar para no funcionar e interrumpir así el progreso natural que supuestamente selecciona a los miembros más adaptados, ya que un ojo con una visión pobre, parece lógico pensar que es más útil que uno que no ve. En cualquier caso, existen otras contradicciones propias de la teoría evolutiva y en especial de la selección. La bibliografía acerca de los problemas que genera una visión darwinista, evolutiva o naturalmente selectiva es amplísima, y la que afecta en especial a los problemas de estas visiones sobre el ser humano en particular también. Pero existe un tercer punto que constituye la clave de las dos primeras críticas, y se refiere a la carestía de la heurística.

La expresión «carestía de su heurística» nos mueve hasta los problemas especulativos posibles que emanan de una consideración de los seres humanos a partir la referida tríada: el biologicismo, el materialismo y el cientificismo positivista. Estos tres elementos conforman eso que llamaríamos la heurística negativa dentro del Programa de Investigación de Pinker. El término «heurística», del griego *εὕρισκειν*, ha tenido una gran repercusión durante el siglo XX en lo que se refiere a la especulación intelectual. Algunos intelectuales como Albert Einstein, George Pólya (1887-1985) e Imre Lakatos (1922-1974) desarrollaron cuál había sido la importancia del mismo al hablar de una forma de afrontar la ciencia, de las estrategias y las reglas de la filosofía de la investigación que hacen avanzar el conocimiento y de los métodos que guían el descubrimiento y el arte de la resolución de problemas teóricos. El citado filósofo centroeuropeo Imre Lakatos, en su obra de 1978 *La metodología de los Programas de investigación científica* (*The Methodology of Scientific Research Programmes*), desarrolló una consideración negativa de la heurística —precisamente la que aquí utilizamos con Pinker para criticar su obra— al definirla como un área de la investigación que utilizaba patrones metodológicos que, en último término, evitaban generar problemas probables sobre soluciones posibles.<sup>375</sup> De este modo, queda clara la idea de que la heurística pinkeriana es formalmente una heurística negativa cuyo sentido es «malo». La heurística negativa funciona como un «mecanismo» investigativo que únicamente permitía transformar una especulación ciega en un hallazgo racional, visible y comprensible que acogía forma dentro de un marco categorial. Considerando de este modo la heurística de una forma peyorativa —precisamente lo que se pretende—, la observamos como una función

---

<sup>375</sup> Nótese que los Programas de Investigación científica de Lakatos surgen como una reacción contra las propuestas hegemónicas del Empirismo Lógico y el Racionalismo Crítico.



(una clase de segundo «cinturón de seguridad» en palabras de Lakatos) que una disciplina científica utiliza para no acudir a la raíz de los problemas centrales de un enigma clásico. En nuestro caso esto es lo que ocurre con Pinker y con el evolucionismo, un marco dentro del cual se halla la selección natural, y dentro de la cual los elementos se explican siempre a partir del biologicismo, el materialismo y el científicismo positivista. La figuración hipotética de Pinker, que se apoya en una infinidad de presupuestos teóricos, nos proporciona una visión contextualmente coherente, explicativa y comprensible sobre el innatismo. El problema surge cuando se observa que su obra no «ataca» problemas esenciales, sino que más bien «protege» el marco evolucionista atacando los elementos que quieren derribarlo —en especial el empirismo y el empirismo antropológico—, de manera que su obra se centra más en la utilización de técnicas «defensivas» cuya finalidad es rechazar la alternativa empirista, que en la reconsideración y creación de un aparato teórico real que justifica la única utilización del evolucionismo para explicar la naturaleza.

Lakatos ya advirtió que, junto al núcleo fijo (las leyes fundamentales y básicas del Programa que tienen un fundamento irrefutable) del Programa de Investigación Científica y al Cinturón de hipótesis auxiliares que se construyen a su alrededor, se encuentran las reglas metodológicas fundamentales de la investigación, lugar donde encontramos la heurística negativa, y a partir del cual se orienta la organización conceptual, metodológica y empírica del Programa de Investigación Científica. Esta heurística delimita los contenidos sometidos a pruebas experimentales y define los postulados considerados incuestionables por ser tratados como hipótesis fundamentales, lo que en cierto sentido afecta al núcleo fijo, el evolucionismo, ya que el núcleo de un Programa de Investigación Científica se abandona cuando la teoría deja de predecir hechos nuevos, no explica anomalías, y existe a su vez una teoría alternativa que sí lo hace. El problema de la heurística negativa radica en la corroboración empírica, donde a juicio de Lakatos encontramos esta heurística únicamente considera elementos importantes y no la totalidad de todos los elementos conceptuales y afirmaciones de la teoría científica sometida a contrastación. Supuestamente, el carácter progresivo o regresivo de un Programa de Investigación Científica depende de el poder de su heurística, de manera que, al ser ésta negativa, su inercia será regresiva.

La carestía de la heurística pinkeriana ha sido profundamente analizada por Timothy Ketelaar y por Bruce J. Ellis, de las universidades de California y Canterbury respectivamente, quienes en un amplísimo artículo llamado *Are evolutionary explanations unfalsifiable? Evolutionary Psychology and the Lakatosian Philosophy of Science*, han expuesto elegantemente todos los problemas que la heurística evolutiva provoca. En el mismo leemos que, dado que el evolucionismo sostiene que los mecanismos humanos especializados y formados por la selección natural lo han hecho a través de vastos períodos de tiempo a través de la resolución de problemas que resolvieron nuestros ancestros, se deben de asumir dos premisas: que los modelos y las hipótesis evolutivas son en principio no rechazables y, que si lo fueran, los principios empleados para evaluar dichos modelos e hipótesis no serían científicos —lo que constituye todo un callejón sin salida—.<sup>376</sup> Por otra parte Ketelaar y Ellis también han tratado la metateoría del análisis de la psicología evolutiva, dibujada por H. D. Hamilton en 1964, y completada por la idea del «gen egoísta» de Richard Dawkins y otros sobre la selección sexual y la natural. Una teoría que asume que la evolución puede ser aplicada para entender el origen y la naturaleza de la mente, con lo que se comprendería la naturaleza del comportamiento, y así del hombre, al unir su forma de obrar con su forma de pensar.<sup>377</sup> De este modo la psicología evolucionista se ve capaz de explicar por completo al ser humano, al considerar que tanto sus acciones como sus actos provienen de una mente evolucionada. Las consecuencias de tal asunción son tremendas, ya que determinan que el único modo de analizar el pasado histórico de los seres humanos e incluso de predecir su futuro se encuentra en las reglas de la propia psicología evolutiva. Al calificar a ésta como de un nivel metateórico, asumimos que nos permite distinguir *a priori* entre hipótesis psicológicas plausibles e implausibles.

Los mecanismo que permiten justificar teorías pueden ser figurados en círculos dentro de un diagrama de Venn, donde observamos la siguiente reflexión. Se nos dice en el artículo de Ketelaar y Ellis que los psicólogos evolutivos podrían ser escépticos sobre la siguiente hipótesis: que el riesgo de violencia interpersonal está determinado por la frecuencia de contacto entre individuos (lo que se conoce como la hipótesis de acceso mutuo). Dicha hipótesis ha sido sugerida por mucho criminólogos para explicar porqué la familia es el lugar

---

<sup>376</sup> Ketelaar, T. y Ellis, B. J. (2000), p. 1-2.

<sup>377</sup> Cronin, 1991; Dawkins, 1976, 1982, 1986; Dennett, 1995.

más común de todos los tipos de violencia interpersonal, en otras palabras, más contacto, más posibilidades de agresiones, dada la confianza y la poca distancia entre las personas. Dicha agresividad podría ser producida por muchos motivos, pero en cualquier caso, podría constituir en varios casos un avance evolutivo por ejemplo al acelerar un padres las reacciones que espera de su hijo, en pos de su adaptación, utilizando precisamente la violencia. Sin embargo, lo que parece una teoría que, incluso podría explicar la violencia intrafamiliar durante muchos siglos, desde una perspectiva evolucionista también podría constituir una hipótesis nula *a priori*, debido a que la selección natural teóricamente favorece mecanismos psicológicos para promocionar la supervivencia y la reproducción de los descendientes y de los parientes directos, de manera que una asunción básica de la metateoría nos hablaría de cómo la selección natural favorece el nepotismo. De este modo, las razones que se esgrimen para intentar comprender la violencia contra los hijos o la violencia de género, se podrían esgrimir para explicar justo lo contrario. De manera que este ejemplo debería de ocupar un lugar no en el círculo más amplio del diagrama de Venn, sino en la porción de las anomalías.<sup>378</sup> ¿Qué nos enseña esto? Obviamente que un mismo acontecimiento, en este caso la cercanía de los miembros de una familia, puede ofrecernos diferentes resultados y que ambos podrían ser enmarcados dentro de el gran marco evolutivo. Que se hayan dado por hecho tales acontecimientos ocurre por varias razones, en especial apuntaremos a dos de ellos: la segregación de otras perspectivas y los problemas de la observación empírica.

Si al hablar de los problemas endémicos de la heurística hablamos de los problemas que trae abandonar el esencialismo, debemos de recurrir a un área gradualmente truncada durante el siglo XX, la Antropología Filosófica, un cuerpo de conocimiento que, aunque acostumbra a colocarse en la Alemania de principios del XX, ubica su preludio con la espléndida visión antropológica de la prosa filosófica en latín antiguo de San Agustín (c. 354 - 430), con algunas reminiscencias anteriores en Platón y Aristóteles,<sup>379</sup> y en especial con Kant y Hegel, con una obra del primero de 1798 llamada *La antropología en sentido pragmático*. Pero obviando estas especulaciones prontías, la Antropología Filosófica suele considerarse como constituida en su forma moderna a principios del siglo XX con las

---

<sup>378</sup> Ketelaar, T. y Ellis, B. J. (2000), p. 4-5.

<sup>379</sup> Gilson, 1955, p. 829. Véase también Cassirer, 1944; Mondin, 1985.

reflexiones del filósofo y axiólogo, llamado el «Nietzsche católico», Max Scheler, quien trabajó los valores éticos y en especial los valores de la empatía, además de quién rompió la tradición hilemórfica aristotélica sobre el ser humano para pasar a describir al hombre como un compuesto de sustancias tripartita (cuerpo, alma y espíritu) —cuando anteriormente, el evolucionismo acogió un monismo antropológico de tipo ontológico materialista y anti-metafísico—, además de poner de relieve las diferencias entre diferentes explicaciones históricas, como la judeocristiana del pecado original y la salida del paraíso, la griega que enfatiza la cualidad de la razón humana, y la del ser humano como un ser biológico; Arnold Gehlen, quien en relación con el área trabajó especialmente los conceptos de «desajuste» y «ser carencial»; y Helmuth Plessner, que incidió en el concepto de «descentramiento» y en la idea del hombre como un ser-no-adaptado sino un ser especial que recurre a estrategias, no mecánicas como en los animales, sino técnicas, mediadas y compleja. Todos ellos, pero especialmente los dos últimos, trataron el en su época candente tema del hombre y su relación con la biología, la idea del hombre como un ser inmerso en la objetividad de la naturaleza.

Estos autores tuvieron una gran incidencia entre los años 20 y 30 en Alemania, posteriormente podríamos añadirles a autores posteriores a 1940 como el neo-kantiano Ernst Cassirer o existencialista como Martin Buber, entre otros. Pero cabe destacar a un autor quizá conocido de una manera ligeramente tardía, Jakob Johann von Uexküll, cercano al trabajo de Martin Heidegger, quien trató con profundidad la idea del mundo-entorno de los animales como algo que les adiestraba dentro de un entorno particular, mientras que el hombre vivía como un ser abierto para un mundo-entorno transformable. La segregación por parte de Pinker y otros autores modernos de perspectivas esencialistas que no fundamentan su orientación teórica únicamente en el dato empírico, sino también y especialmente en la metafísica, es obviamente carencial.<sup>380</sup> El marco teórico de la Antropología filosófica podría habernos ofrecido una visión de la arquitectura fenomenológica y ontológica del ser humano que probablemente el empirismo biologicista no puede alcanzar. La obra de Pinker, sin duda, obvia el marco interpretativo metafísico y lo focaliza toda explicación en el movimiento evolutivo, apoyándose en los datos empíricos que la ciencia actual nos permite observar sobre

---

<sup>380</sup> Véanse los «25 grandes libros de ciencia de todos los tiempos» de la revista *Discovery*, donde gran parte de ellas recurren al citado marco del biologicismo, el materialismo y el cientificismo positivista; entre ellas encontramos *El origen de las especies*, *El gen egoísta*, *La doble hélice* o *Las Sociedades de Insectos* (The Insect Societies), véase 25 Greatest Science Books of All Time, 2006.

el hombre de ayer. Pero, cómo uno puede comprender fácilmente al mirar a su alrededor y reflexionar sobre lo incontrolable e impredecible de la vida humana como una realidad que supera los límites de la materia, los enigmas y las paradojas de las manifestaciones que emanan de las acciones, los pensamientos, los sentimientos, las emociones, la intención y la voluntad humanas, únicamente pueden desvelarse a través de una clase de *alétheia* o «aparición» de la verdad que no es accesible con sencillez. Rechazar la metafísica es en cierto sentido rechazar algo que forma parte de nuestro entorno y de nosotros, la sinceridad de los hechos reales que acompañan a la vida. La antropología filosófica era capaz de enlazar áreas de las ciencias naturales como la Biología, Zoología, Etología o Paleoantropología con áreas de las ciencias humanas como la Metafísica, la Ontología o el Dualismo, para identificar así la posición específica del hombre en su mundo y el entorno natural que transforma y le transforma. La Antropología filosófica parece a la vez una disciplina agregante y excluyente. Agrega visiones propias del naturalismo (en especial de la Biología) y del humanismo (en especial la Metafísica).

Lo primero que apreciamos en la obra de Pinker es que basa la mayor parte de sus especulaciones en observaciones empíricas, a su vez basadas en el positivismo o en el materialismo biológico, de manera que éstas son el origen de las reflexiones posteriores. Podemos utilizar para comenzar su primera etapa entre 1977 y el 2001, centrada en los estudios del lenguaje y la cognición humana, para apreciar esta actitud investigativa propia del empirismo, donde los aspectos no representados claramente en la naturaleza y percibidos significativamente por el observador son desechados:

En este caso, las generalizaciones permiten [a los niños] hablar y comprender el lenguaje de la propia comunidad, y éstas están basadas en una cantidad finita de discursos escuchados en los primeros años de vida. Y [así] la adquisición del lenguaje puede decirse que es un ejemplo particularmente prometedor de este rompecabezas, prometedor en la medida en que las limitaciones empíricas en construcción de teorías promueven el progreso científico en un dominio dado. Esto ocurre porque cualquier teoría del aprendizaje de idiomas plausible tendrá que cumplir con un conjunto inusualmente rico de condiciones empíricas.<sup>381</sup>

---

<sup>381</sup> Pinker, 1979, p. 217-218. En el original en inglés: «In this case, the generalizations are those that allow one to speak and understand the language of one's community, and are based on a finite amount of speech heard in the first few years of life. And language acquisition can claim to be a particularly promising example of this puzzle, promising to the extent that empirical constraints on theory construction promote scientific progress in a given domain. This is because any plausible theory of language learning will have to meet an unusually rich set of empirical conditions».

Apreciamos en el fragmento como Pinker nos ofrece toda una declaración de intenciones sobre la adquisición del lenguaje y particularmente sobre cómo las limitaciones de los hablantes pueden suponer una ventaja al generar construcciones teóricas (probablemente a partir de jergas) para avanzar científicamente bajo ese propio lenguaje. Pero lo más importante es que hace soportar todo el énfasis en la *empiria*. Observemos ahora el siguiente fragmento publicado ocho años después. En él nuestro autor se pregunta por qué los niños no sobregeneralizan la utilización de oraciones pasivas; es cierto que el uso de estas es reducido, y además que suele utilizarse con algunos tipos de verbos y en expresiones que parecen requerirlo. Sobre ello Pinker supone que:

Una posible solución es que los niños son conservativos: solo generan pasivas para los verbos que han escuchado en sentencias pasivas de entrada.<sup>382</sup>

De nuevo observamos como Pinker parte de observaciones empíricas (la baja frecuencia de utilización de la pasiva en inglés) para construir una conclusión. En su segunda y crucial etapa, la de *La tabla rasa*, podemos encontrar también ejemplos de este tipo, y si intentamos refinar un poco más, podemos analizarlos mediante premisas, suposiciones y explicaciones (o conclusiones) para observar algunas de las carencias de su heurística. Utilizando un fragmento completo y continuado de su obra, lo podemos dividir en una premisa, donde:

[pueblos primitivos con lenguas no occidentales] Es posible que no tengan palabras para referirse a números superiores al tres, por ejemplo, o que no dispongan de palabra alguna que signifique la bondad en general, en oposición a la bondad de una persona concreta.

Para ver ahora una suposición donde «pero estas limitaciones sólo reflejan las necesidades cotidianas de esos pueblos en su forma de vivir la vida, y no una debilidad de sus capacidades mentales». Y acabar con una explicación o conclusión «lógica» que nos indica que:

[...] Boas demostró que podía conseguir de un nativo kwakiutl, del Pacífico noroccidental, palabras nuevas para denominar conceptos como «bondad» y «lástima». Observó también que cuando los pueblos nativos entran en contacto con la civilización y adquieren cosas que se deban contar, inmediatamente adoptan todo un auténtico sistema de cálculo.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> Pinker, Lebeaux y Frost, 1987, p. 195. En el original en inglés: «One possible solution is that children are conservative: they only generate passives for those verbs that they have heard in passive sentences in the input».

<sup>383</sup> Boas, 1911; citado de Pinker, 2002/2003, p. 49.

Encontramos de nuevo, siguiendo a Pinker, que a través del empirismo podemos suponer que se dan ciertos procesos mentales, en este caso los necesario para acoger términos abstractos y generalmente atribuibles a un amplio conjunto. Pero lo que nos interesa es que vemos que nuestro autor supone que a través de entradas o *inputs* lógicamente empíricos, materiales y propios de la vida física, algo puede surgir en el universo mental. Las reglas que Pinker sigue para «entender los procesos mentales» que hoy en día pueden ser estudiados en «el laboratorio», se reducen a cinco, siendo la primera que «el mundo mental se puede asentar en el mundo físico mediante los conceptos de información, computación y retroalimentación», que «la mente no puede ser una tabla rasa, porque las tablas rasas no hacen nada», que «se puede generar una variedad infinita de conducta mediante unos programas combinatorios finitos de la mente», que «bajo la variación superficial entre las culturas puede haber unos mecanismos mentales universales» y que «la mente es un sistema complejo compuesto de muchas partes que interactúan».<sup>384</sup>

Cada una de estas reglas, razones o ideas son amplias en cuanto a sus implicaciones, y conllevarían un estudio pormenorizado, pero debemos de reflexionar sobre lo que dicen en general. Por una parte, queda claro que se da una vinculación entre la materia empírica y las facultades mentales. «El mundo mental se puede asentar en el mundo físico», afirma Pinker, afianzando la relación entre la empiria y lo mental. Esta idea construye una vinculación que puede ser inexacta. Asocia el pensamiento con la evolución desde un punto de vista material, dando por hecho que la mente es una realidad que emana del cerebro y que éste es un producto de la selección natural. Es más, Pinker ofrece pruebas «de laboratorio» para sostener sus afirmaciones, de manera que el mayor soporte de su aparato teórico proviene de la relación entre la materia y la mente. Esto es algo semejante a realizar un paralelismo entre los sentidos y los pensamientos. Los sentidos, como mecanismo fisiológicos, nos permiten percibir lo que hay a nuestro alrededor, dando por hecho lo que no somos nosotros.

Este «no somos nosotros» tiene una desventaja, y es que un ser humano puede suponer que lo que le rodea, lo que no es él en sí, es todo lo que puede percibir, de manera que si no percibe algo, puede no asociarse ni a su entorno ni a su psique. En cualquier caso este es otro asunto, porque lo más relevante surge al indagar sobre cómo se produce la

---

<sup>384</sup> Pinker, 2002/2003, p. 61-74.

interacción entre el mundo físico y el sensorial. Las ondas, los elementos químicos, las vibraciones o la presión son capaces de dejar en nuestro intelecto una «huella», pero ésta necesita ser creada, valorada y colocada por nuestro pensamiento. Ocurre que el pensamiento no relaciona directa y fuertemente su contenido y la materia sensible, y esto ocurre tanto factualmente como metafóricamente. El color rojo puede no coincidir entre diferentes individuos al relacionar la impresión sensible y el contenido mental, de manera que lo que para uno es rojo para otro no lo es, y para uno el rojo puede identificarse con la belleza del amor, mientras que para otro puede hacerlo con la crueldad de la sangre. Pinker utiliza constantemente pruebas que surgen como evitando esta vinculación, en especial cuando acude al materialismo del cerebro:

A menos que se crea en el fantasma en la máquina, todo lo que una persona aprende debe afectar a alguna parte del cerebro; más exactamente, el aprendizaje es un cambio de alguna parte del cerebro. Pero era difícil encontrar características del cerebro que reflejaran esos cambios en medio de toda esa estructura innata. Adquirir mayor dominio de las matemáticas, de la coordinación motriz o de la diferenciación visual no ocupa en el cerebro un lugar como la mayor fuerza en el levantamiento de pesos ocupa un lugar en los músculos.<sup>385</sup>

El problema al que nos enfrentamos es a que sus explicaciones pueden estar, como se ha dicho, conformando una clase de cinturón de seguridad para no llegar al meollo del asunto, y es que probablemente el pensamiento no puede vincularse completamente con los sentidos, ni con el cerebro, ni con nada material. La perspectiva de Pinker reduce la autoconsciencia, la voluntad, la intencionalidad, e incluso aspectos como la sensibilidad, o las nociones a la mecánica, la física o el espacio. Parece obvio, por descontado, que el cerebro al igual que otras partes constituyente del ser humano muy relevantes, pero el gran problema de Pinker y por extensión de la psicología evolucionista es la identificación de las partes materiales con el pensamiento. Nosotros consideramos el pensamiento como un elemento diferenciado del resto, algo capaz de hacer actuar al cuerpo de forma irracional, libre e inesperada. De algún modo, incluso, todas las grandes formaciones teóricas de los seres humanos parecen responder a tales principios. Las ideologías, las aversiones sobre otros como el sexismo, el racismo, la misantropía y otras parecen la respuesta personal de pensamientos privados, internos e individuales. Esta crítica no rechaza la existencia de una relación ente los sentidos y la mente, sino que rechaza su determinación.

---

<sup>385</sup> Pinker, 2002/2003, p. 80.



Hasta aquí hemos visto una exposición general de las conclusiones a las que se puede llegar a partir de la obra de Steven Pinker. Éstas nos han acercado a las siguientes ideas. Su obra ha generado un ambiente académico y divulgativo positivo para reactivar un asunto tan trascendental como lo es el del estudio de la naturaleza de los hombres. Sin embargo, su obra ha mostrado algunas carencias, entre ellas, que principalmente se apoya y defiende una única perspectiva innatista. Además, se han identificado tres grandes problemas. El primero es que su obra, siendo muy amplia y rica, no acaba de abarcar grandes teorías y sí, más bien, esboza y recopila muchas y nuevas ideas pero sin resolver definitivamente problemas cruciales, en especial por el problema de la pérdida del esencialismo en el análisis. Este mismo problema se refleja en la segunda crítica, que se ha volcado en las carencias de la psicología evolutiva, un método a través del cual hoy en día no solo Pinker trata de abordar todos los problemas derivados de la realidad humana. Y una tercera carencia o crítica que se basaría en la utilización de una heurística negativa al analizar el objeto de interés. Por otra parte, se ha analizado también el problema que genera la segregación de otras perspectivas y los problemas generales que se derivan de la observación empírica. En este punto, además, se pueden introducir dos consideraciones acordes con una prospectiva posible.

La primera gran consideración sobre el análisis de la naturaleza humana se refiere a la cultura. Después de realizar una retrospectiva de la obra de Steven Pinker, podemos apreciar que la cultura y la sociedad, entre otros, son elementos determinantes para concebir muchas cosas, entre ellas el cómo consideramos la naturaleza de los hombres. A partir de la Edad Moderna, y posteriormente en una época contemporánea, podemos apreciar la brecha que diferentes apreciaciones han generado sobre el asunto.

A partir de ciertas visiones, y aunque probablemente hay tantas teorías sobre la naturaleza humana como hombres para generarlas, la historia nos ha enseñado que en la época de la Edad Moderna existieron dos claras tendencias explicativas sobre la naturaleza humana, tendencias que surgieron durante el reseñado segundo Renacimiento centroeuropeo (XVII), una de índole innatista y otra de idiosincrasia empirista, la primera de corte hobbesiano, la segunda lockeana.<sup>386</sup> Cada una de las tendencias ha luchado por el dominio

---

<sup>386</sup> La tendencia lockeana fue posteriormente «acompañada», en su interpretación social, por la influencia del polímata suizo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

intelectual de su propia época,<sup>387</sup> el dominio de la escena académica del momento y las presunciones filosóficas contractuales, enmarcando dentro de un cuerpo teórico determinado el modo bajo el cual muchos intelectuales acostumbran a afrontar interpretaciones y resolver problemas sobre la conducta humana. Estos modos o actitudes ante la naturaleza de los hombres se han manifestado de forma plural y en cierto sentido han generado una estereotípica brecha cultural de visiones que alcanza a cuestiones tan diversas como el metabolismo o la genética, la sugestión o el instinto, la universalidad o la individualidad, el espíritu o la mecánica, la plasticidad o el determinismo, la animación o la reducción, el aprendizaje o la herencia... Estas visiones acostumbran a alcanzar conclusiones semejantes dentro de áreas diferentes, en lo que respecta al innatismo, a través del gran círculo explicativo evolucionista en la Inglaterra victoriana (el Darwinismo), hoy se sostienen elementos naturalizados para gran parte de las Ciencias Naturales y sus disciplinas auxiliares, elementos que se apoyan en la *historia de vida*, el instinto, la razón, la adaptación, la herencia, la evolución, la competencia, la selección natural, la computación, la disposición, la inclinación o la tendencia; en lo que respecta al Empirismo, los modelos explicativos sobre la conducta de los grupos sobrepasan con mucho las individualidad, y sus elementos se suelen asociar con la aprehensión cultural y la enajenación grupal, la plasticidad, la estimulación social, la experiencia, el condicionamiento histórico, el aprendizaje, la modificación, la cultura, la historia, la socialización, la educación o el conexionismo.<sup>388</sup>

El debate entre *nature* y *nurture* es un reflejo de ello, una controversia entre la herencia y el ambiente acuñada en su vertiente moderna por Francis Galton (1822-1911), tras la influencia de la obra de William Shakespeare (1564-1616) *La tempestad* y la teoría sobre el origen de las especies del propio primo de Galton, Charles Darwin (1809-1882); los defensores de la *nurture* sostienen que la experiencia individual es la causa última de las diferencias físicas y conductuales, mientras los defensores de la *nature* agudizan la profunda raíz nativista bajo la cual los individuos desarrollan sus cualidades. Otro reflejo de las

---

<sup>387</sup> Sobre el dominio de una y otra postura, véase *Científicos políticos* en Pinker, 2002b/2003, Cap. 6.

<sup>388</sup> Un elemento vital en la explicación innatista o empirista es la «falacia naturalista», una expresión acuñada por el filósofo G. E. Moore (1873-1958) que se refiere a la creencia preconcebida de que todo lo que ocurre en la naturaleza es bueno solo por partir de ésta. Lo que nos lleva por otra parte al antiguo problema del colapso explicativo, donde las explicaciones se circunscriben a una u otra visión —una opción *necesaria* para Guillermo de Ockham (1280-1349)—, o a la vía media o «tercera vía», en cierto sentido la evasión del compromiso —una propuesta sostenida por Immanuel Kant (1724-1804) a través del influjo del *mesótes* y la *areté* de Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.)—.

actitudes que se derivan de la estereotípica brecha cultural de visiones fue definido en 1959 por el novelista inglés C. P. Snow (1905-1980), quien sostuvo que históricamente se había producido un «choque entre dos culturas» en base a los compromisos personales de los intelectuales con la perspectiva historiográfica que surgía dentro de las áreas académicas, una perspectiva propia de la «cultura» científica y otra de la humanista que socialmente generaban un desentendimiento recíproco entre cada una de las visiones; la primera visión, el polo cientificista propio de las Ciencias Naturales, ofrece un *tipo* de explicación sobre el innatismo que le achaca a la perspectiva humanista falta de anticipación e intelectualismo; mientras la segunda visión, el polo humanista propio de las Ciencias Sociales y las Humanidades, ofrece por su parte explicaciones que tienden a ejemplificar el empirismo intrínseco producido por las relaciones sociales, y le achaca a la primera visión el desgarramiento del momento existencial y la relevancia de la vida social.<sup>389</sup> Un tercer reflejo de las actitudes, de la estereotípica brecha cultural interdisciplinar entre las «ciencias duras» y «ciencias blandas», de una actitud bajo la cual se considera el innatismo y el empirismo, fue acuñada por el economista estadounidense Thomas Sowell en su obra de 1987 *A conflict of visions* (Un conflicto de visiones), donde a raíz de la práctica, las creencias y las implicaciones vitales de los seguidores sus seguidores, Sowell aprecia una dicotómica controversia entre una «visión trágica y una utópica de la vida», a través de las cuales los conflictos políticos, el engranaje cultural y las actitudes sociales se consideran bajo un orden ideológico donde la «visión trágica» representa un innatismo negativo, encarnado por pensadores como Hobbes, Edmund Burke, Adam Smith, Alexander Hamilton o James Madison, los economistas liberales Friedrich Hayek y Milton Friedman, o los filósofos Isaiah Berlin y Karl Popper; mientras que la «visión utópica» que representa al empirismo está encarnada por eruditos como J. J. Rousseau, William Godwin, Nicolas de Condorcet, Thomas Paine, el economista John Kenneth Galbraith y, en menor medida, por el filósofo político Ronald Dworkin. Más allá de estas tres controversias históricas recogidas por el debate entre *nature* y *nurture*, el «choque entre dos culturas» de C. P. Snow y el conflicto entre la «visión trágica y la utópica de la vida» de Sowell, la imagen comúnmente aceptada de la brecha cultural de visiones nos enseña la capacidad de influencia del subyacente debate sobre lo

---

<sup>389</sup> El «choque entre dos culturas» puede verse en su relación con el innatismo y el empirismo en la apreciación de Richard Dawkins sobre la asunción del poder de la evolución sobre las relaciones sociales donde éste afirma que: «La filosofía y las materias conocidas como “humanidades” todavía son enseñadas como si Darwin nunca hubiese existido. No hay duda que esta situación será modificada con el tiempo» (Dawkins, 1993, p. 10).

innato y lo adquirido. En una parte, las visiones son inmutables sobre las características inmovilistas e innatas humanas, y ven al hombre como aquello que debe de cambiar para cambiar él su mundo, en la otra parte, por el contrario, las visiones son inmutables respecto a la fuerza y el papel del entorno, y contemplan al hombre como el encargado de transformar su mundo para que éste, el mundo, pueda transformarlo a él.

Por otra parte, además de la consideración sobre este marco cultural general que es capaz de determinar nuestras visiones sobre el asunto, existe una última consideración muy relevante. Ésta se refiere a la diferencia entre lo estático y lo dinámico al analizar la naturaleza humana. Mediante un complejo mecanismo de pensamiento, muy humano por cierto, las personas ocasionalmente vinculamos la moral y la ontología, de manera que generamos atribuciones morales sobre lo que consideramos bien esencial bien circunstancial. Dicha diferencia implica ciertas afecciones y consideraciones sobre las cosas, y en especial sobre la manera de ver las cosas. Piénsese, por ejemplo, en la dificultad de denominar al planeta Tierra como un objeto inanimado. De considerarse nuestro planeta así ontológicamente hablando, no existirían demasiadas reticencias morales para agotarlo o destruirlo ya que su inanimada esencia no exige una especial consideración moral más allá de su teleologismo, sus limitaciones, sus causas o los propósitos físicos de su funcionamiento en el universo, que, aunque pueden ser apreciados y analizados, no deben de ser emocionalmente considerados.

Acontecimientos históricos como el intelectualismo moral socrático, el platonismo y el neoplatonismo, entre otros movimientos, le otorgaron un fuerte énfasis a la idea de lo estático como lo positivo, y lo dinámico como lo negativo; dichos movimientos nos condujeron históricamente hacia un tipo de explicaciones donde lo estable es lo bueno y lo dinámico es lo malo. Expresiones del tipo: «eres un chico hecho y derecho» o «ve por tu camino», entre muchas otras, nos inducen a pensar que existen reflexiones tradicionales en este sentido. Esta visión de la naturaleza, la de que lo estático es lo positivo y esencial, conlleva una posición dicotómica donde lo dinámico, lo que cambia, es susceptible de degenerar y por lo tanto es negativo. Lo que permanece es lo bueno, lo que no lo hace es lo malo, podría enunciarse. Las posturas culturales, personales e intelectuales sobre este asunto nos llevan a considerar que históricamente hablando las visiones sobre la naturaleza humana

se han movido en este sentido vinculando aspectos ontológicos con consideraciones morales, de manera que si existen acontecimientos como «la verdad» o «lo real», de esencialista, existen consideraciones morales unidas donde se nos indica, por ejemplo, que «la verdad es buena y la mentira es mala», o que «lo real es fidedigno, lo irreal es falso». De este modo, considerar la existencia de una naturaleza humana innata, requiere considerarla de una manera estática o dinámica.

No obstante, el problema no comienza aquí, sino que se genera al acabar en ese lugar la pregunta por el hombre. Una apreciación sobre la naturaleza humana, a modo de conclusión de la presente tesis, debe de hacernos recapacitar acerca del lugar que debe de ocupar la vida en nuestro histórico debate. Por mucho que durante siglos y siglos las ideas sobre los hombres hayan recorrido tan diferentes espectros, y por mucho que lo hagan en el futuro, hoy, la vida es aquello que acaba llevándonos hasta tales preguntas. La vida humana, hablando de una forma realista, ha sobrepasado y sobrepasará toda interpretación posible sobre su propia naturaleza, ya que es ella por lo que uno querría definirla.

En una representación pictórica del *Libro del hogar medieval* (Das Mittelalterliche Hausbuch), una representación de la «vida cotidiana» vista por un caballero, nos muestra una dantesca escena donde la tortura, el camino hacia la tortura, y la naturalidad del paisaje de la tortura, forman parte de la vida habitual de los hombres. Para nuestra desgracia, bajo la *vista* de un caballero, tal imagen puede ser cruel, pero únicamente puntualmente cruel, ya que es difícil entender que tal caballero se encuentre realizando una gran retrospectiva histórica de tan indeseado acontecimiento. Sin embargo, él está. Y por mucho que pueda sentirse compungido por ocupar en ese momento ese lugar, dicho acontecimiento, para él en su ahora, es puntual, y quizá, desgraciadamente, habitual. Tal imagen debería de permitirnos recordar cómo hemos calificado y recalificado a los hombres a través del tiempo: los hemos diluido. Un famoso pasaje de uno de los más famosos antropólogos de todos los tiempos, Claude Lévi-Strauss, dentro su obra *Pensamiento salvaje*, observó que el fin último de las ciencias humanas no era construir al hombre, sino disolverlo. Y esta ha sido la máxima que han denunciado muchos cuando otros han intentado generar interpretaciones sobre la naturaleza humana. Durante mucho tiempo, las explicaciones materialistas y las idealistas, las absolutistas y las libertarias, y las promesas y las ideas, parecieron olvidar algo más allá de

cualquier esfera de pensamiento: que si la vida humana se diluye, la naturaleza desaparece. El catedrático de Antropología filosófica y bioética de la Universidad Gregoriana de Roma, Ramón Lucas Lucas, escribió que durante la época griega, la grecorromana y la contemporánea, el hombre construido durante veinticinco siglos, «se ha disuelto en una entidad genérica; [en un] Espíritu absoluto, [en] materia, [o en] inconsciente».<sup>390</sup> El hombre ha perdido parte de su identidad humana al convertirse en algo abstracto, al exponerse ante una idea, desapareciendo como «un instrumento para realizar los fines que le trascienden y por los cuales es necesario sacrificarlo».<sup>391</sup>

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos directamente cómo ha afectado la obra de Steven Pinker en el debate contemporáneo sobre la naturaleza humana. Como se ha apuntado, no hay muchos autores contemporáneos que hayan sido capaces de reabrir el debate de una manera global, o cuando menos publicando obras que alcanzan a una parte considerable de la población. Con ello, Pinker ha dejado claro que el debate no estaba cerrado, ha criticado que se considere cerrado y ha puesto encima de la mesa preguntas que permiten reflexionar con ejemplos modernos como la genética, el estudio con gemelos univitelinos o las repercusiones de las perspectivas antropológicas sobre la política, el arte y la ética. Asimismo, Pinker ha ratificado un debate clásico, el de la unión de la epistemología con la ética (que se remonta a la Grecia Prehelénica), y lo ha actualizado ya que desde el Renacimiento y desde la publicación de obras como *El Leviatán* de Hobbes, la vinculación entre la antropología y otras áreas acogía un rasgo arcaico, sin poder asociarse ésta, la antropología humana, con teorías modernas como la Teoría computacional de la mente o el Conexionismo. De este modo ha puesto sobre la mesa debates que otras disciplinas consideradas científicas probablemente no podían abrir, como la llamada «conciencia» o «intencionalidad» de los genes; tradicional y lógicamente la Biología ha trabajado con multitud de asuntos como la bioquímica, la etnología o la genética, pero generalmente no ha podido asociar o abrir problemas puramente antropológicos asociados con los evolución, consiguiendo esto autores como el propio Pinker u otros como Richard Dawkins, quienes han generado una extraordinaria síntesis entre la antropología pura y la evolución. Y esto ha afectado a otras áreas como, por ejemplo, la Bioética —entendida ésta como un subárea de la

---

<sup>390</sup> Lucas, 2008, p. 9.

<sup>391</sup> Lucas, 2008, p. 10-14.

Filosofía, desde el momento en el que la Ética es un área de la misma—, que ha podido ver desarrollado e impregnado su radio de acción desde el momento en el que la psicología se ve más cerca de la evolución, la química o la neurociencia. Sin embargo, esta apertura de otras áreas no puede verse de una forma pura como algo positivo, ya que aunque algunas áreas pueden verse beneficiadas con la aportación de la ciencia, sin embargo, en términos generales estas áreas se ven solapadas por las ideas «científicas» que se alejan gradualmente del factor humano, de la emoción, de los sentimientos, de las creencias o de las aspiraciones. Si bien, parece que todas las partes ganan en la ecuación, ya que la aparición de una obra generalista como la de Pinker anima el debate contemporánea o genera una clase de síntesis vinculando las apreciaciones antropológicas con elementos que antes le pertenecía de forma pura a la ciencia. Más allá de la *La tabla rasa*, esto ha ocurrido con *Los ángeles que llevamos dentro*, donde Pinker trata asuntos que son especialmente relevantes como la violencia desde la prehistoria, las sociedades sin gobierno y las sociedades industrializadas, abriendo un tema clásico y de un interés perpetuo, la violencia en el espíritu humano, de nuevo hoy en día; reabriendo de este modo aspectos como el incremento o el decremento de la agresividad, la influencia de los estados-nación en el crimen, las implicaciones de las corrientes culturales históricas sobre la paz (como la Ilustración o el Romanticismo), o el legado del cristianismo o la ley romana sobre la crueldad social. Todo esto nos indica que el impacto de la obra de Pinker sobre el debate contemporáneo es positivo, y que nos permite volver a reconsiderar multitud de elementos sobre la naturaleza de los hombres.





# IX

## PROSPECTIVA



Deberíamos ponérselo más difícil, a aquellos utilizan la autoridad como fuente de verdad, en lugar de la verdad como fuente de autoridad.  
—Gerard Massey [parafraseado]

Siguiendo las conclusiones de esta tesis, una adecuada prospectiva debería de poder guiar al lector sobre sus opciones para comprender el problema tratado, obviando en cierto sentido las fuentes de autoridad y luchando por comprender la esencia de la verdad. La naturaleza humana es un objeto problemático de estudio que, por su transversalidad y su amplitud, se trata bajo el amparo de una gran multitud de carencias, principalmente debido al rechazo que el escenario de la modernidad genera sobre el esencialismo. Si es cierto que el principal problema para desentrañar la esencia de nuestra naturaleza, surge precisamente por la supresión del esencialismo dentro de la estrategia analítica, la credibilidad investigativa actual podría encontrarse muy debilitada. En este sentido el principal problema con el que nos encontramos se refiere a la perspectiva que casi necesariamente tenemos que adoptar. Las tendencias que acompañan al análisis, o que generan su inercia, se relacionan con los lugares desde los que se origina casi toda la ciencia moderna. El mundo anglosajón acapara la mayoría de los estudios punteros sobre muchas cosas, y sin duda acapara unos elevadísimos índices de impacto en muchos sentidos de la vida moderna, lo que conlleva que no solo guía nuestra orientación sobre los problemas, sino que premeditadamente o no delimita en general nuestras conclusiones. Y en este sentido, la metafísica y el esencialismo ontológico han quedado en muchas ocasiones relegados dentro de los debates modernos sobre nuestro objeto de estudio. Así las cosas, debemos de repasar cuáles han sido algunos de los autores modernos que han tratado el estudio contemporáneo sobre la naturaleza humana en el último siglo, observando las dos grandes líneas de estudio y dividiéndolas entre los pensadores empiristas y los pensadores innatistas, para luego repasar a aquellos pensadores que no han definido completamente sus posturas. Asimismo, podemos definir algunas áreas de pensamiento, tanto empiristas como innatistas, del último siglo de nuestra historia (en concreto cinco), para posteriormente repasar a algunos autores que sin embargo sí consideran posturas esencialistas de la naturaleza humana. Dicha recopilación, sin embargo, no puede incidir ampliamente en cada uno de ellos, pero sí puede orientar para una posterior búsqueda.

Entre los eruditos que han seguido las líneas generales del empirismo dentro de sus disciplinas encontramos a los antropólogos Robert Lowie, Ashley Montagu, Loren Eisley, Terence Turner, Leslie Sponsel, Alan Fiske y María Lepowsky. Los psicólogos J. R. Kantor, Zing-Yang Kuo, Keller y Marian Breland (ambos alumnos de B. F. Skinner) y Phillip Zimbardo. Los filósofos Ortega y Gasset, Eric Hoffer, Hilary Putnam, Richard Rorty e Ian Hacking. Los sociólogos Ellsworth Faris y Hilary Rose. El biólogo Richard Levins. El arquitecto suizo Le Corbusier. El psiquiatra Bruce Perry. El dramaturgo George Bernard Shaw, la escritora Margaret Wertheim y el historiador Frank Sulloway.

Por su parte, los autores que han destacado en el panorama del innatismo han sido, entre otros, psicólogos como Richard Lazarus, Arthur Jensen, Roger Brown, Richard Herrnstein, Paul Ekman, Judith Rich Harris, Robert Plomin y Gary Marcus. Los filósofos William James, Isaiah Berlin, Jerry Fodor, Robert Nozick, Stephen Stich, Denis Dutton y Ron Mallon. Los antropólogos Leslie White, Derek Freeman, Napoleón Chagnon, Donald Symons y Craig Palmer. Los biólogos Ernst Mayr, James Neel, John Maynard Smith, George C. Williams y Randy Thornhill. El liberal Charles Alan Murray, el economista Friedrich Hayek, el sociólogo Steven Goldberg, el novelista William Golding, el lingüista Mark Baker, el dramaturgo Robert Ardrey y el afamado profesor de *Summerhill* A. S. Neill.

No obstante, no todos los autores que han trabajado sobre el asunto pueden ser circunscritos a una u otra parte, ello no se acercaría a la realidad porque han existido autores que han mostrado cierta ambigüedad —cuando menos explícita—, donde encontramos solo ligeras afirmaciones sobre el asunto, la temática no es central y el enfoque es reducido. En ocasiones la historia sencillamente no deja espacio para todas las partes. Thomas Hobbes es un «justo» punto de inicio sobre el debate de la naturaleza humana en una época moderna, pero necesariamente deja en segundo plano a otros como Gottfried Leibniz o Edmund Burke (símbolo del conservadurismo secular), algo semejante en la otra cara de la moneda a William Godwin, el homólogo británico de Rousseau. Además, ha habido autores cuyas reflexiones podrían colocarse en uno y otro lado, dando un caso extremadamente especial con el psicólogo y filósofo estadounidense William James (1842-1910), pero también durante las últimas décadas, lo que ha ocurrido, por ejemplo, dentro de la trayectoria profesional de intelectuales como los economistas conductuales Richard Thaler y George Akerlof, o los

psicólogos Herbert Simon, Amos Tversky, Daniel Kahneman, Gerd Gigerenzer y Paul Slovic, y con las investigadoras sobre el vocabulario visual Catherine MacKinnon y Andrea Dworkin, cuya cercanía a posturas relativas al empirismo no es explícita pero parece dejarse ver.

Pero la mayor riqueza de una adecuada prospectiva sobre el objeto de interés, incluso entendiendo que en su mayor parte han abandonado cualquier tipo de esencialismo, no proviene de los autores que aisladamente han tratado el asunto, sino de las tendencias de pensamiento más o menos estables que han generado amplios grupos de pensadores. ¿Cuántas perspectivas sobre la naturaleza humana han subsistido durante el último siglo? Aunque sería extremadamente inapropiado hablar de grandes líneas de investigación abiertas, por la desafortunada marginalidad del asunto en la actualidad —la naturaleza humana casi nunca es un objeto problemático tratado de forma central—, la identificación de líneas de investigación modernas puede ayudarnos a ubicar la situación actual. La división de las líneas de pensamiento que cuajaron a finales del siglo XIX y durante el XX, y que se relacionan directamente con inquisiciones sobre la naturaleza de los hombres, podría definirse con el número de cinco grandes líneas. Si bien, el término «grandes» no debería pasársenos por alto ya que estas líneas de pensamiento difieren en cuanto al impacto y a la difusión que tuvieron, a su duración y a la amplitud de autores que están dentro de ellas. Por otra parte, cada una de ellas se acerca en mayor o menor medida al hobbesianismo, al cartesianismo o al empirismo, y cada una expresa algo que no podría ser incluido dentro de los parámetros epistemológicos y explicativos de otra «línea». El hecho de que las consideraciones sobre la naturaleza humana se hayan ido diversificando, responde a la fuerza de las implicaciones que gradualmente ésta ha ido acogiendo para la sociedad moderna. Durante el pasado siglo XX pueden contarse, como se ha dicho, cinco líneas, cuando una «simple» defensa del innatismo o su rechazo había sido lo común hasta principios del XIX.

El enfoque psicológico simplemente nos enseña la necesidad inminente de un análisis más allá del marco naturalista. Estas líneas, con independencia de las variables de sus presupuestos teóricos, han sido afines a principios empiristas o innatistas, y han continuado, de diferentes formas, tales cimientos.<sup>392</sup> Baste decir que las corrientes empiristas modernas

---

<sup>392</sup> Ante las frecuentes llamadas que haremos en este trabajo sobre las «corrientes de pensamiento innatistas»,

enfatan la fuerza de la experiencia, la cultura y de los sentidos como la fuente de los patrones de conducta y pensamiento, patrones que se transmiten socialmente y que pueden ser analizados con independencia de los procesos evolutivos y de los procesos endógenos humanos. Mientras, las corrientes innatistas enfatizan el papel de la herencia y las tendencias sobre la conducta, una conducta que suele ser examinada bajo el paradigma evolutivo y a partir de la inercia naturalmente inherente al ser vivo. Las líneas de pensamiento que han tratado el asunto de la naturaleza humana, categorizadas por su adhesión empirista o innatista (hay tres empiristas y dos innatistas) y el año de publicación de su texto fundacional (aquel que recoge los principios teóricos del itinerario), se desarrollaron del siguiente modo: se dió una primera corriente empirista psicológica (1883-1950s) nacida con la disertación doctoral del psicólogo ruso Iván Pavlov (1849-1936) de 1883 *The centrifugal nerves of the heart* (Los nervios centrífugas del corazón) que fue especialmente seguida por John Watson; después, también se dió una segunda corriente de corte empirista, en este caso una corriente antropológica (1911-1940s)<sup>393</sup> nacida en 1911 con la obra del antropólogo alemán Franz Boas (1858-1942) *The mind of primitive man* (La mente del hombre primitivo); para acabar con una tercera corriente empirista biológico-cognitiva (1980s-1990s), fundada por el genetista Richard Lewontin y los psicólogos Stephen Rose y León Kamin en *Not in our genes: Biology, ideology, and human nature* (traducida al español como *No esta en los genes: crítica del racismo biológico*) de 1984. Respecto a las corrientes innatistas, una primera tuvo un sesgo lingüístico-cognitivo (desde 1950s) y fue fundada por el filósofo Noam Chomsky con su obra *Syntactic structures* de 1957. Posteriormente, se dió una segunda corriente innatista biológico-social —de corte neodarwinista— (desde 1970s) fundada por el historiador y biólogo estadounidense Robert Trivers (*The evolution of reciprocal altruism*, La evolución del altruismo recíproco de 1971), el biólogo y entomólogo evolucionista estadounidense E. O. Wilson (*Sociobiology: the new synthesis*, Sociobiología: la nueva síntesis de 1975), y el etólogo y divulgador africano Richard Dawkins (*The selfish gene*, El gen egoísta de 1976).

---

debe de tenerse presente que el término «innatismo» ha acogido hoy su significado del zoólogo austriaco Konrad Lorenz (1903-1989), quien supuso una síntesis entre la escuela instintivista (o vitalista) del psicólogo inglés William McDougall (1871-1938) —véase McDougall, 1908-1950/1960— y la escuela conductista (o mecanicista) del fundador de la corriente del mismo nombre, John Watson (1878-1958) —véase Watson, 1914—. Por otra parte, sobre el significado del término, debe reseñarse que «innatismo» y «nativismo» son palabras sinónimas, pero que ocasionalmente algunos intelectuales utilizan «innatismo» al hablar de autores que asumen que un Dios ha colocado ideas innatas en la mente humana (como Platón o Descartes), mientras que el «nativismo» tiene una raíz secular.

<sup>393</sup> Lewis, 2001, 12, p. 381.

La primera corriente empirista de corte psicológico cuajó en dos claros campos de conocimiento, el condicionamiento clásico primero y el conductismo después. Estos campos utilizaron doctrinalmente áreas instrumentales como el análisis experimental del comportamiento y la ingeniería del mismo. La fundación de la corriente de pensamiento empirista se debe al fisiólogo ortodoxo ruso Ivan Pavlov, cuyas teorías fueron seguidas casi contiguamente en el tiempo desde Estados Unidos por los psicólogos John B. Watson (1878-1958) —formalmente considerado como el fundador del conductismo— y B. F. Skinner (1904-1990). Pavlov se había preguntado, junto con el estudiante Ivan F. Afanasyev, por el funcionamiento «psicológico» de los nervios pancreáticos, por cómo éstos interactuaban integralmente con otros sistemas para reaccionar y ante qué fenómenos (transformaciones digestivas, por ejemplo) regulaban funciones e interactuaban con otros órganos —esta es la razón por la cual este funcionamiento «psicológico» no se ceñía al páncreas, sino al *sistema*, en este caso al sistema digestivo donde se incluían las glándulas salivares y duodenales, el estómago, el páncreas y el hígado—. Sus pesquisas se centraban particularmente en los fermentos digestivos, en la disociación del alimento en proteínas, lípidos e hidratos de carbono tras la digestión, pero obviamente sus conclusiones estaban enfocadas a alcanzar al ser humano al completo como un sistema en sí. El equipo de Pavlov concluyó pronto que estos fermentos no se regulaban e interactuaban al azar, sino que seguían un patrón relacionado con un estado particular de los nervios secretorios salivares; el funcionamiento de estos nervios, vieron, estaba regulado por estímulos ajenos al propio sistema digestivo del organismo. El fisiólogo ruso, así, fue capaz de demostrar que la irritación de un receptor (la nariz por ejemplo, o en su caso la cavidad bucal de un animal) se relacionaba directamente con la función digestiva del organismo independientemente de la activación de la función por el contacto directo con algún elemento estimulante como el alimento.

¿Qué estaba ocurriendo? Pavlov podía concluir que la activación del sistema digestivo propio de un organismo podía accionarse a través de un sistema de señales en segundo plano que involucraba una actividad nerviosa exógena: por ejemplo el olor a través de los sentidos. Este descubrimiento, además de llevarle a obtener un premio nobel en 1904, a formular la ley del reflejo condicional y a constituir las bases de la fisiología moderna en base a lo propuesto en su tesis de 1883 *The centrifugal nerves of the heart* (Los nervios centrífugos del corazón),

llevaba consigo una importante idea: el sistema nervioso de un animal podía condicionarse para que fuera «puesto en marcha» premeditadamente al engañar al organismo, lo que se traduce en que un sistema podía accionarse a través de un estímulo sugestivo que simboliza algo que lo acciona. Sus indagaciones, que partían de preguntas a nivel químico y celular, acabaron por cristalizar en la idea de que existía un patrón básico en la regulación del reflejo de la actividad de los órganos circulatorios.<sup>394</sup> Pero esto iba más allá, desde el nivel orgánico Pavlov intuyó que los seres humanos, al igual que los animales, podían ser condicionados mediante estímulos y respuestas. Rápidamente se observaron, en especial desde Estados Unidos, las aplicaciones globales que la práctica del condicionamiento podía tener sobre los seres humanos. El psicólogo John B. Watson —influido a su vez por Edward Lee Thorndike (1874-1949)— en 1913 con su obra *Psychology as the behaviorist views it* (La psicología tal y como la ve el conductista) amplió el alcance del condicionamiento al introducir el Condicionamiento operante, una variante del Condicionamiento clásico que, a través del aprendizaje asociativo, hacía nacer conductas nuevas en el tiempo como consecuencia de refuerzos positivos y negativos. Watson buscaba sostener todo el cuerpo teórico de la psicología sobre la observación empírica, considerando que el Condicionamiento operante era más revelador y certero que los estados mentales privados, lo que significaba que la predisposición humana era más propensa a actuar por el condicionamiento que por un pensamiento racional, sosegado, y evolutivamente determinado.<sup>395</sup>

Por su parte, B. F. Skinner, el más ortodoxo de los seguidores del Conductismo —quien generó la forma final del Conductismo—, en su obra de 1938 *The behavior of organisms: an experimental analysis* (El comportamiento de los organismos: un análisis experimental) se preguntó si el comportamiento humano era en último término consecuencia de la historia ambiental del refuerzo, y concluyó, de forma semejante a Watson, que la conducta podía ser modificada mediante el condicionamiento operante de manera que los factores cruciales para explicar la vida humana no podían ser innatos.<sup>396</sup> Sin duda la gran explicación de Pavlov radicaba en que sus descubrimientos podían ser extrapolados desde un

---

<sup>394</sup> Véase Pavlov, 1883; Pinker, 2002b/2003, p. 44, 151. Pavlov además acuñó el concepto de «nervism», utilizando como ejemplo el nervio de intensificación del corazón que él había descubierto. Asimismo, partiendo de su investigación en el laboratorio de la clínica Botkin, estableció los principios de la función trófica del sistema nervioso.

<sup>395</sup> Véase Watson, 1913; Pinker, 2002b/2003, p. 43-60, 192-193, 255.

<sup>396</sup> Véase Skinner, 1938; Pinker, 2002b/2003, p. 46, 255 ff, 307, 362.



nivel orgánico hasta uno social. Estos descubrimientos fueron principalmente dos, el primero que la dinámica de un proceso del sistema (la regulación e interacción de los fermentos) estaba determinada por el estado particular, dentro de un momento dado, de otra parte del sistema (los nervios secretorios salivares). El segundo que esta dinámica del sistema (regulación e interacción de fermentos), determinada por el estado particular de otra parte (los nervios secretorios salivares) se regulaba por estímulos ajenos al propio sistema (la irritación de la nariz, o una campana asociada a la traída del alimento), lo que significaba que era algo ajeno al organismo, algo que se encontraba más allá del innatismo, determinaba la respuesta del mismo.

Tras esta corriente, durante la primera mitad del siglo XX, nació la que sería la más directamente aplicada al hombre, una corriente empirista antropológica de la escuela relativista (denominada posterior como Particularismo histórico), cuyo campo de estudio es la Antropología y que se difundió mediante la Antropología social y cultural, y especialmente a través de la etología. El precursor de la corriente fue el antropólogo de origen alemán Franz Boas (1858-1942), quien hacia 1911 hizo aparecer *The mind of primitive man* (La mente del hombre primitivo), una obra crucial donde criticaba el arraigado concepto de «primitivismo» —en especial el asociado a la cultura—, rechazaba la eugenesia, el racismo y la superioridad basada en el desarrollo cultural, tecnológico y económico, mediante el relativismo cultural y el cuestionamiento de la heredabilidad, una heredabilidad asentada en una época particularmente complicada en Estados Unidos, donde Boas desarrolló gran parte de su carrera profesional.<sup>397</sup>

La estela de Boas fue alargada y le siguieron toda una amalgama de etnólogos «empiristas» que consideraban que los factores culturales y ambientales eran determinantes o, en su extremo, los únicos capaces de explicar la realidad social y humana. Entre estos seguidores de Boas, cabría destacar a Alfred Kroeber, a Ruth Benedict y a Margaret Mead, y de una manera menos directa a Leslie White, Clifford Geertz y a George Murdock. El antropólogo cultural Alfred Kroeber (1876-1960), quien recibió su doctorado del propio Boas y realizó importantes contribuciones a sobre la etnografía y la arqueología, desarrolló su aparato teórico sobre el tamaño de las unidades sociales jerárquicamente organizadas, y

---

<sup>397</sup> Boas, 1911. Pinker, 2002b/2003, p. 48-54, 111-112.

desarrolló —y acuñó— algunos conceptos como el de «área cultural», «configuración cultural» y «fatiga cultural»; Kroeber era un anti-determinista que consideraba que las ideas de «herencia» y «causalidad» habían generado una enrevesada concepción de la naturaleza de los hombres, cuando en realidad la herencia, siguiéndole, no había desempeñado ningún papel crucial para la historia de la especie más allá de la anatomía, así como tampoco lo habían generado las «causas históricas» (como la afectación del clima sobre la agricultura, por ejemplo). Kroeber sostenía que lo único que en realidad podía explicar la historia era el estrés cultural al que un grupo social se veía sometido en su momento histórico.<sup>398</sup> Por su parte, la antropóloga y folclorista Ruth Benedict (1887-1948) —también junto a Kroeber y Mead alumnos de Boas—, realizó contribuciones sobre el multiculturalismo y los vacíos científicos del racismo, y defendió que las culturas, en mayor o menor medida como los individuos, escogían dentro de un gran arco de potencialidades humanas unos patrones de acción y pensamiento más o menos consistentes, de manera que únicamente unas pocas características de un enorme número de posibilidades de expresión (como las de «moderación», «abandono», «resistencia» o lo «apolíneo») se convertían en los principales rasgos de la personalidad de las personas que vivían dentro de esa cultura. De este modo, Benedict enfatizaba el rol de la conciencia interna individual, un proceso mediante el cual los individuos expresaban al completo características propias del ambiente de un pueblo particular.<sup>399</sup> Por otra parte, Benedict introducía una diferencia que comenzaba a apreciarse con insistencia dentro de los círculos antropológicos, la de «culturas» con minúscula y la «Culturas», considerando que al unir todos los rasgos expresados por una cultura como patrones consistentes de acción y pensamiento, se obtendría una constelación única e interdependiente de valores que conformarían una *gestalt* exclusiva o Cultura.<sup>400</sup> Mientras, la tercera alumna aventajada de Boas, Margaret Mead (1901-1978), realizó trabajos que han pasado a formar parte de la historia más influyente de la Antropología. La importancia de su trabajo, probablemente uno de los más polémicos de la antropología cultural de todos los tiempos, radicó en las ideas expresadas dentro de su afamada obra *Coming of age in Samoa*:

---

<sup>398</sup> Véase *In the wake of Boas* (A raíz de Boas) en Degler, 1991, Cap. 4, p.84-104. Para los términos «área cultural» y «configuración cultural» véase Kroeber, 1939; para «fatiga cultural» véase Kroeber, 1963. Pinker, 2002b/2003, p. 49-50, 57, 60.

<sup>399</sup> Benedict, 1989; en sentido similar véase Mead, 1963. La postura de que la expresión individual acoge características de los pueblos fue replicada por el psicoanalista japonés Takeo Doi (1920-2009), quien insistía en que si Japón sostenía una moralista cultura de la «vergüenza», la cultura moral cristiana estadounidense se sentía «culpable» (Doi, 1973).

<sup>400</sup> Benedict, 1934, 46 ff. Pinker, 2002b/2003, p. 52.

*a psychological study of primitive youth for Western civilization* (La mayoría de edad en Samoa: un estudio psicológico de la juventud primitiva para la civilización occidental; traducido al español como *Adolescencia y cultura en Samoa*). En este estudio Mead defendía que, tras un trabajo de campo en la isla de *Ta'u* en la Samoa Oriental, apreció cómo para esa sociedad los chicos y las chicas de hasta aproximadamente los 15 o 16 años, no eran socialmente reconocidos, de manera que los adolescentes y preadolescentes no tenían una posición existencial dentro de la comunidad social; ¿qué conllevaba tal afirmación? que únicamente aquello que tenía una representación social, una función y un sentido dentro del grupo era considerado como significativo, en este caso, aquello que la cultura (samoana) consideraba como significativo partía del matrimonio y se desarrollaba dentro del mismo, de manera que los individuos eran significativamente considerados cuando el grupo consideraba en ellos aspectos como la habilidad, la riqueza o el rango social.<sup>401</sup> La interpretación de Mead le proporcionaba un enfoque denominado de *nurture-orientation* (orientación-no-innatista en inglés) que fue seguido por muchos y que encajaba perfectamente en las ideas de Boas, ideas como la que se expresaba en el Prefacio de la obra de Mead *Coming of Age in Samoa* donde podía leerse que:

La cortesía, la modestia, las buenas maneras y la conformidad definen estándares éticos universales, pero lo que constituye la cortesía, la modestia y las muy buenas maneras, y define los estándares éticos no es universal. Es instructivo saber que los estándares difiere de las formas más inesperadas.<sup>402</sup>

Esto indicaba que eran las circunstancias materiales y procedentes de la historia social las que generaban y mantenían las disposiciones sociales, y que al ser las circunstancias materiales semejantes y las necesidades cercanas, muchos pueblos podía cargar con reglas como la «cortesía» o la «modestia», lo que no significaba que esto fuera un patrón propio de una naturaleza humana, sino de una cultura que exige esta disposición para grupos sociales con unas características semejantes, independientemente de que el ser humano genere personalmente una identidad donde considera y utiliza dichos patrones sociales con una u otra finalidad.

---

<sup>401</sup> Mead, 1928, Cap. 3.

<sup>402</sup> Mead, 1928, p. 14.

Este enfoque daba por hecho que la naturaleza humana era increíblemente maleable y que las condiciones culturales eran decisivas para formarla.<sup>403</sup> Pero además de Kroeber, Benedict y Mead, existieron infinidad de antropólogos que siguieron o desarrollaron paralelamente su trabajo dentro de una perspectiva etnográfica empirista; si bien es cierto que es difícil especificar exactamente qué autores pertenecen a la corriente empirista antropológica de la escuela relativista de Boas, dentro del enfoque propio de la *nurture-orientation*, destacan la antropóloga Leslie White (1900-1975) y el antropólogo Clifford Geertz (1926-2006), y no de una manera tan directa, pero en la misma línea, George Murdock (1897-1985), cuya mayor contribución, probablemente, fue la original noción de la secuencia en los cambios dentro de una sociedad, donde cuando el equilibrio de una sociedad se transforma, dicho cambio usualmente comienza con la modificación de una regla de residencia, una alteración a la que le sigue necesariamente una modificación en las leyes de descendencia, que acaba por cuajar en una terminología de parentesco.<sup>404</sup> No obstante, como tantos otros factores esenciales de nuestra sociedad, una línea dentro de la historia de la antropología no únicamente podría explicarse a partir de la dicotómica perspectiva empirista o innatista.

La perspectiva antropológica común, por lo menos vista desde dentro, tiende a categorizar la adscripción de sus autores en base a la concepción del tiempo que utilizan en su análisis, dividiendo habitualmente tres perspectivas: la de Boas y sus seguidores (la empirista) basada en el diacronismo particular de los procesos, la sincrónica de Alfred Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski, y la evolucionista arraigada en el esqueleto darwinista de Herbert Spencer y Lewis H. Morgan. La antropología de Boas, y gran parte los etnógrafos cercanos a sus presupuestos, no se centra especialmente en el innatismo y el empirismo, pero no obstante continúa un asunto que había sido muy apreciado para las ciencias de la sociedad y que después fue recurrente, la del «superorganismo». Todos aquellos que concibieron que la cultura tenía una existencia especial e independiente del individuo, consideraron que la misma activaba un mecanismo común que moldeaba a las sociedades y a los miembros que las componen de manera que éstos, los individuos, dejaban

---

<sup>403</sup> Véase el Cap. 2 *La educación del niño samoano* (p. 54-70), el Cap. 3 *La familia samoana* (p. 71-87), y el Cap. 5 *La joven en la comunidad* (p. 101-111) dentro de Mead 1928/1995. Pinker, 2002b/2003, p. 52-54, 171.

<sup>404</sup> Murdock, 1949, p. 221-222.

de existir como tales para pasar a convertirse en elementos culturales. Probablemente, y en parte como un continuador de los principios de Kroeber (y de uno de los fundadores de la Sociología, Émile Durkheim [1858-1917]), una de las figuras más destacada de la antropología durante la segunda mitad del siglo XX ha sido el antropólogo Marshall Sahlins, quien realizó trabajo de campo con Leslie White teniendo presente dicha idea del «superorganismo». Sahlins, quien rechaza fervientemente muchos presupuestos de la Sociobiología formal, consideraba que la conducta social humana no podía reducirse a las tendencias que la naturaleza humana expresaba a través de la evolución biológica, debido a que la cultura no era una simple derivación natural y emergente de esta naturaleza humana, sino que era algo en sí mismo.<sup>405</sup>

Por último, y casi como una reacción al nuevo impulso neodarwinista de la escena cultural de la segunda mitad del siglo XX, surgió una tercera corriente de pensamiento empirista de corte biológico-social. Esta corriente, que nació entre los años setenta y ochenta del pasado siglo, se mantuvo viva hasta aproximadamente los años noventa. La corriente surgió también dentro de la propia Biología, y abordó aspectos de la psicología, la genética y la neurociencia, además de afectar a diferentes aspectos de la vida social que rechazaban las consideraciones más radicales y extremas del darwinismo. La línea estuvo representada por algunos trabajos del genetista Richard Lewontin, pero especialmente por la producción literaria del paleontólogo y divulgador científico estadounidense Stephen Jay Gould, quien en 1981 publicó su obra *The mismeasure of man* (La falsa medida del hombre), lo que supuso una durísima crítica —desde dentro— sobre las teorías provenientes del denominado racismo científico del siglo anterior y de principios del XX. Además de Gould y del genetista Richard Lewontin, el neurobiólogo Stephen Rose y el psicólogo Leon Kamin publicaron en 1986 su impactante obra *Not in our genes: biology, ideology and human nature* (impropiamente traducida como *No esta en los genes: Crítica del racismo biológico*), donde denunciaban las falsas representaciones de la sociobiología y del determinismo biológico, los problemas del reduccionismo genético, y como se había producido la configuración social de razas, clases y sexos durante la historia reciente. Bajo la afamada frase «las expectativas no son conclusiones», Lewontin, Rose y Kamin rechazaron la reificación del cociente intelectual y de la inteligencia dentro del espectro del racismo científico, asimismo, atacaron las

---

<sup>405</sup> Sahlins, 1976, p. 3; Pinker, 2002b/2003, p. 172.

conclusiones pseudocientíficas de los anatomistas Samuel George Morton (1799-1851), Louis Agassiz (1807-1873) y Paul Broca (1824-1880), y las «deseadas» conclusiones de O. G. Wilson y Richard Dawkins, así como los principios spencerianos de la biología moderna, la competitividad, y las implicaciones habitualmente asumidas sobre la heredabilidad genética no fisiológica.<sup>406</sup> Y por descontado, también negaron la idea que subyace bajo el Darwinismo Universal (también llamado Darwinismo generalizado o Darwinismo metafísico) y que O. G. Wilson popularizaría bajo el concepto de *consilience*.<sup>407</sup>

Lo más llamativo de esta corriente fueron sus directas implicaciones sociales, una implicaciones que consideraban que las teorías deterministas de corte innatista ofrecían sistemáticamente justificaciones del *statu quo* y de los privilegios existentes de determinados grupos sociales. Las propuestas de los tres eruditos son difíciles de clasificar, ya que su obra, aún habiéndose desarrollado en pocas páginas, alberga propuestas didácticas, integrales, holísticas y en general inclusivas. No obstante, en cierto sentido gran parte de las ideas de Lewontin, Rose y Kamin nos hablan de las justificaciones ideológicas. Ellos defendían que la posición social de las clases se veía sostenida por justificaciones ideológicas (las contemporáneas por el determinismo biológico) injustas e irreales que, sin embargo, eran aceptadas porque la clase en desventaja tenía más cosas que perder que cosas que ganar si la derrumbaba, lo que gradualmente podía hacer que esa clase desventajada asumiese esas justificaciones ideológicas aún cuando éstas fueran indeseadas y ficticias. Esto se debía precisamente a la organización orgánica del *statu quo*, de manera que a una clase en ventaja le era sencillo organizar la represión (por ejemplo imponiendo la violencia con el ejército u otros poderes ejecutivos) mientras que para su clase rival esto suponía, generalmente, un esfuerzo mayor que el de asumir sus desventajas a través de una ideología como la del determinismo biológico, una ideología donde se naturalizaba que unos se impusieran sobre otros. Esto había generado teorías constantes que daban razones consistentes sobre la desigualdad entre personas mediante las «razas», la «inteligencia», el verdadero conocimiento «científico» o la coherencia de un ideario político «racional».<sup>408</sup>

---

<sup>406</sup> Véase Lewontin, Rose y Kamin 1984/1996; Gould, 1981/1988. Pinker, 2002b/2003, p. 173-180, 191-207.

<sup>407</sup> Bedau y Cleland, 2010; Rose, 1997; Hull y Ruse, 1998. Sobre el ataque de los miembros de esta corriente sobre la Sociobiología de O. G. Wilson véase Pinker, 2002b/2003, p. 173 ff. Y para una perspectiva completa de la «lucha» entre corrientes empirista e innatista biológico-sociales véase Pinker, 2002b/2003, p. 171-180.

<sup>408</sup> Véase *La legitimación de la desigualdad* en Lewontin, Rose y Kamin, 1984/1996, Cap. 4, p. 82-103.

Por su parte, las corrientes innatistas fueron dos, pero ambas continúan su camino y son hoy académicamente preponderantes. ¿Por qué ocurre esto? Probablemente por varias razones, entre las que se encuentra su hermetismo. Las corrientes no se han diversificado y al considerar aspectos sociales desde la Biología lo han hecho a sabiendas. Sin embargo, por su parte, las corrientes empiristas han caído en cierto solipsismo académico de manera que se han agotado dentro de un ambiente intelectual marcado por la *gestalt* evolucionista o han sido incluidas en el cuerpo teórico de otras. La Antropología, por ejemplo, es un área poco traspasable, sus fundamentos son cercanos a la Historia, la Sociología o la Filosofía, pero no cuajan sobre éstas y esencialmente son difíciles de extrapolar sobre áreas de las Ciencias Naturales cuando menos de forma orgánica. La Antropología está viva, sin duda, pero su alcance es reducido y siempre parece residual en el mundo moderno probablemente debido a que ni como disciplina académica ni como corriente cultural ha sido capaz de afectar a otras áreas completamente —como si lo ha hecho la Biología—, ni se ha visto correspondida por alguna, más que mediante su preocupación por el hombre, lo que ha resultado estéril debido a que una gran cantidad de «ciencias» ya tenían sus preocupaciones por el hombre cerradas dentro de sus propios límites. Su índole etnográfica, su fragmentación y su eclecticismo,<sup>409</sup> sus acepciones, narraciones, procesos y su «objetividad» han cuajado bien dividiéndose bien ayudando a otras disciplinas dentro de sus explicaciones sobre el hombre, pero esto ha hecho que la Antropología «funcione dentro de...», pero únicamente mediante la articulación de discursos de modo que su herencia instrumental queda herida y deja de ser parte de sí misma, quedando en pie únicamente —al igual que pasa en cierto sentido con la Filosofía y con la Historia— su solipsismo. Claro que esto le ha ocurrido al resto de áreas de las corrientes empiristas que han generado análisis sobre la naturaleza humana. Áreas que funcionan desde dentro haciéndose su interpretación afuncional, donde el énfasis (empirista o innatista) sobre la plasticidad cultural y las relaciones sociales se distrae entre áreas «mayores», en especial dentro de los presupuestos materialistas de la biología.

---

<sup>409</sup> Su fragmentación puede apreciarse en el gran cúmulo de «Antropologías» que existen, donde se incluyen la forense, la médica, la física o la filosófica, entre otras; y su eclecticismo, de forma similar, en la desajustada variabilidad de su comprensión. La Antropología es entendida de formas muy diferentes según donde se practique, en España lo más similar al concepto aislado «Antropología» es el de Antropología cultural o social. En la Europa continental, en general, se diferencia entre la Antropología (la equivalente a nuestra Antropología Física) y la Etnología. En Inglaterra, la Antropología se une a la Arqueología y a la Historia. Y en Estados Unidos, al hablar de costumbres, relaciones de parentesco y moral, entre otros, se habla simplemente de Etnología.

Esta es la razón por la cual las tres vías empiristas están técnicamente en vía muerta; su función ha acogido otras orientaciones y su impacto se reduce a una producción investigativa de bajo espectro, a la citación por el rechazo, y a el trabajo de seguidores especializados. Pero el gran vacío de poder de las cosmovisiones empiristas es, sin duda, aquello a lo que nos referimos al decir que éstas son poco fáciles de extrapolar sobre las áreas de las Ciencias Naturales. De hecho, por el contrario, la situación de las corrientes innatistas propias de las Ciencias Naturales prácticamente han invadido a las Humanidades y a las Ciencias Sociales. Hoy resulta extraño no concebir que las personas y las sociedades «evolucionan» o que la «competencia» es *natural*, cuando, a la inversa, resultaría extraño definir dentro de una disciplina materialista que existe un «superorganismo» con vida propia, diferente de los miembros que lo componen, llamado «Cultura», tal y como sostuvieron Durkheim, Kroeber y Sahlins entre otros.

De hecho, la primera de las corrientes innatistas que cuajaron durante el siglo XX fue la sustituta de la corriente empirista psicológica, una corriente innatista de corte lingüístico y cognitivo. Esta corriente fue fundada por el filósofo Noam Chomsky en 1957 a partir de su obra *Syntactic structures* (Estructuras Sintácticas), donde mediante su Gramática Generativa Transformacional concluyó que existían formas innatas del lenguaje natural humano que simplemente transforman el conocimiento humano subyacente (algo semejante a Platón y Descartes),<sup>410</sup> de manera que el clásico análisis de la conducta humana, sensible y experiencial, dejó paso a un análisis de la conducta verbal y mental.

La idea de Chomsky fue que el lenguaje responde a una conducta humana puramente creativa y variable —lo que parece no puede ser discutido observando la recursividad del mismo—, una conducta generadora que sin embargo está determinada por reglas y patrones de un «generador» innato que hace combinar y disponer las piezas de manera sistemática, racional y mecánica a partir de principios y parámetros del vocabulario basados en reglas lingüísticas universales. Este generador, llamado Gramática Generativa, le pertenece a las

---

<sup>410</sup> Véase Chomsky, 1957; Chomsky, 1982; Chomsky, Huybregts y Riemsdijk, 1982; Pinker, 2002b/2003, p. 66-70. Sobre el innatismo del lenguaje, un tema arduo e inagotable, véase la «lucha» entre eruditos de la costa este de Estados Unidos y los —conexionistas— de la costa oeste, en Pinker, 2002b/2003, p. 66-67. En el año 2014, el profesor de lingüística en la Universidad Bangor de Gales (Reino Unido), Vyvyan Evans, publicó un interesante artículo negando el innatismo del lenguaje, véase Evans, 2014.



lenguas individuales, pero éstas son entendidas como variaciones de un patrón llamado Gramática Universal. Salvando las distancias, las conclusiones de Chomsky sobre el lenguaje y la cognición generativa humana venían a decir lo mismo que apuntó Leibniz siglos antes en su obra *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, al decir que «nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos [...] excepto el propio intelecto». No obstante, la corriente lingüístico-cognitiva que representó la explosión chomskiana de la Gramática Generativa, no implicaba que la conducta humana sostuviera más allá del lenguaje y la cognición elementos innatos, por lo menos no elementos tan puramente conductuales como el odio, la violencia o la bondad. Esto ha hecho que otros intelectuales, entre ellos Steven Pinker, se alejen de los presupuestos chomskianos en este sentido, aunque es cierto que para muchos seguidores de la teoría chomskiana, la relación entre el pensamiento y el lenguaje oculta la relación entre la mente y la conducta innata del hablante. No obstante, debemos quedarnos con las ideas del actor principal y considerar que Chomsky le atribuye al lenguaje un marcado innatismo, pero que este innatismo lingüístico-cognitivo ha sido, a su vez, extrapolado al resto de la vida humana cuando otros pensadores, más o menos afines a Chomsky, han asociado la lingüística y la cognición con elementos como la genética, la conducta o el pensamiento,<sup>411</sup> entre ellos el propio Pinker.

Como probablemente ha podido apreciarse, la idea de innatismo lleva de la mano la idea de la universalidad. Siguiendo a los chomskianos, tras las variaciones superficiales que se dan entre las más de seis mil lenguas que se hablan en la Tierra, se oculta el diseño computacional de la gramática universal.<sup>412</sup> Este diseño supone una arquitectura cognitiva humana biológicamente heredada, y en términos generales la existencia de un cerebro modular donde ciertas partes del mismo están dedicadas a realizar funciones específicas. ¿Qué se concluye de esto? *Grosso modo* que la capacidad humana para adquirir una lengua está directamente determinada (no relacionada) con un componente innato, de manera que la

---

<sup>411</sup> Para analizar esta asociación espuria véase Berent, Pinker y Shimron, 2002; Pinker, 1999; Pinker, 1987; y Pinker, 2002b/2003, p. 94

<sup>412</sup> Véase Chomsky, 1965; Chomsky, 1986; Chomsky, 1988. Nótese que «gramática generativa» se asocia a «gramática transformacional» cuando se habla de Chomsky (también *Teoría Estándar*) Standard Theory, ST; pero existen otros tipos como *La teoría estándar extendida* (Extended Standard Theory, EST), *Principios y parámetros* (P&P), *La teoría de Rección y ligamiento* (Government and Binding Theory, GB), *El programa minimalista* (Minimalist Program, MP), *La gramática relacional* (Relational Grammar, RG), *La gramática léxico-funcional* (Lexical-functional Grammar, LFG) o *La gramática sintagmática nuclear* (Head-Driven Phrase Structure Grammar, HPSG).

competencia lingüística humana posee una naturaleza creativa mediante la cual un niño es capaz de reconocer cualquier lengua particular en la que se desenvuelve. La experiencia desencadena, de este modo, simplemente el desarrollo, la activación de formas innatas que, como si de un órgano mental se tratase, maduran interna e independientemente del medio hasta aportarle al hablante la capacidad. Desde este enfoque, la mente es concebida computacionalmente, como un sistema interactivo de conocimientos y procesos que hace que «mediante una suerte de reglas preprogramadas (sistemas de producción) bajo el control de un procesador», ésta actúe y se desenvuelva,<sup>413</sup> de modo que las formas universales y fijadas son concebidas como un dispositivo de adquisición del lenguaje determinado y ligado a un prototipo neuronal específico dispuesto por el esquema genético.

Poco después de esta línea innatista, en los años setenta también del siglo XX, nació una «renovada» corriente innatista biológico-social con un marcado corte neodarwinista, que aún hoy continúa viva. Esta corriente supuso la reentrada académica definitiva de las visiones biologicistas aplicadas sobre la sociedad del darwinismo ya como neodarwinismo, la síntesis moderna (donde se incluía la genética y la paleontología) de la evolución. Julian Huxley (1887-1975), nieto de Thomas Henry Huxley (1825-1895) el «bulldog» de Darwin, había denominado a una etapa entre la década de 1880 y las de 1930 y 1940 como el «eclipse del darwinismo», debido a que durante este período se desarrollaron teorías alternativas a la selección natural como el motor principal de la evolución, reduciéndose el nuevo cambio explicativo del funcionamiento de la evolución a la selección natural y a la deriva genética (mutaciones).<sup>414</sup> No obstante, esta visión que dió luz al eclipse se impuso para la ortodoxia de la biología moderna, pero su aplicación sobre la sociedad —y sobre nuestro objeto particular de interés, la naturaleza humana— llegaría con esta línea de pensamiento innatista biológico-social de los años 1970. Esta corriente tuvo como campos de estudio la Biología y la Etología, pero su fuerza gradual no descansó sobre su repercusión dentro de ellos, sino sobre la extrapolación de sus principios sobre el darwinismo social.

---

<sup>413</sup> Gutiérrez Martínez, 2005, p. 22. El propio Gutiérrez Martínez lo expresa del siguiente modo: «El problema está en delimitar y precisar tales predisposiciones, y en la amplitud, importancia e independencia que se le conceda [...] la perspectiva modularista se sitúa en el extremo racionalista e innatista, defendiendo que una base biológica consiste en un completo “módulo”, una especie de “órgano mental”, específicamente diseñado y programado para el procesamiento y producción del lenguaje», Gutiérrez Martínez, 2005, p. 194.

<sup>414</sup> Huxley, 1942; Bowler, 1985; Mayr y Provine, 1998.

Esta corriente aplicó los principios de un «moderno» darwinismo sobre la conducta personal y las relaciones humanas, principios como el spencerianismo social, el evolucionismo, la genética conductual y el adaptacionismo (una doctrina que enfrentó a Stephen Jay Gould y al filósofo especializado en las ciencias cognitivas Daniel Dennett), y que cristalizaron en obras como *Sociobiología*, un trabajo donde la conducta social es vista como determinada por las bases biológicas de los individuos a través de la mecánica evolutiva detrás del comportamiento. Estas «bases biológicas» equiparan a animales y a hombres, y fundamentan el desarrollo material de las sociedades en la agresión, la competitividad o la territorialidad. Pero *Sociobiología* tiene un claro antecedente.<sup>415</sup> Debido a su gran impacto social, académico y editorial, los representantes de la corriente son innumerables, al igual que sus seguidores más representativos, pero por el momento de su origen (o de refundación «darwinista» en el siglo XX), sus nombres más destacados fueron los del biólogo e historiador norteamericano Robert Trivers, el entomólogo y biólogo estadounidense Edward Osborne Wilson, y el etólogo y divulgador africano Richard Dawkins. Trivers, en 1971, publicó un artículo en *The Quarterly Review of Biology* (La revisión trimestral de Biología) llamado *The Evolution of Reciprocal Altruism* (La evolución del altruismo recíproco, lo que daba nombre a su principal teoría, el Altruismo Recíproco) donde defendió que el sistema psicológico humano que regulaba el altruismo podía ser explicado mediante un modelo basado en la propia adaptación y la selección natural, y en el interés mutuo que diferentes organismos, incluidos los humanos, podían encontrar en su camino, en lugar de en la simple cooperación desinteresada. La idea de Trivers no estuvo exenta de polémica, debido a que sostiene que los organismos no evolucionan para beneficiar a sus familias, grupos o especies, sino para defender sus intereses genéticos, donde las familias, grupos o especies pueden representar medios para que estos intereses se materialicen. Esta idea —cree Trivers—, la de que los genes tienen una predisposición particular, se convirtió para él en una clase de determinismo que indica que todos los tipos de relaciones humanas pueden explicarse en base al interés y el egoísmo conductual de nuestros genes. Los conflictos, así, son visto únicamente como el fruto de unos sentimientos que están determinados por los genes. Estas ideas, sin embargo, no llevaron a Trivers a rechazar el altruismo —un concepto que bajo estos principios parecía puesto en cuestión—, lo que por

---

<sup>415</sup> Sobre la síntesis que supuso Sociobiología, a partir de antecedentes neodarwinistas, donde se incluyen trabajo del genetista John Maynard Smith (1920-2004) y Robert Trivers, véase Pinker, 2002b/2003, p. 171.

otra parte es patente al leer el nombre de su propia teoría, el «altruismo recíproco». Por el contrario, éste, el altruismo a secas (tanto el propio «altruismo» como el «mutualismo, la «simbiosis» o la «cooperación», así como el «parasitismo» negativo) es según Trivers algo común, pero en su forma final, este «altruismo» a secas debe de ser visto una clase de beneficio a otros donde el organismo que promueve el beneficio también gana (de ahí «altruismo recíproco»).

<sup>416</sup>

Como puede apreciarse, la cuestión de nuevo parece jugar un mismo papel, principios evolutivos conciertan principios psíquicos que a su vez, a través de un cuerpo cultural donde se materializan acaban por producir un proceso social natural, de manera que la evolución, concretada en la mente y la conducta de los individuos, se cristaliza en la cultura y ésta debe de ser vista como un lugar social donde lo que ocurre carece de un cariz moral, al ser simplemente un reflejo de un proceso natural (evolutivo); justo lo contrario a lo que concurriría dentro de la formalidad conceptual de una corriente empírica. En cualquier caso, poco después de Trivers, en 1975, Edward Osborne Wilson (influido por el biólogo holandés Nikolaas Tinbergen) publicó su afamada *Sociobiology: the new synthesis* (Sociobiología: la nueva síntesis) —en ocasiones conocida como *la síntesis total*—, donde realizó un paralelismo absoluto entre animales y hombres, relacionando la conducta social al éxito reproductivo y en general al genético. Wilson sostuvo allí, en *Sociobiología*, ideas chocantes como que la flexibilidad de las sociedades humanas era mucho mayor que la de otras especies de primates, por lo que el estatus no parecía heredable ya que debido a la flexibilidad la sociedad humana existen más posibilidades de cambiar el estatus, o como que la evolución humana reprime la agresividad al dar rienda suelta a las destrezas.

Asimismo, de una forma general, la Sociobiología de Wilson defendía que únicamente las consideraciones evolutivas eran capaces de proporcionar un marco de análisis lo suficientemente apto como para comprender al absoluto el comportamiento humano, o en otras palabras, que no era posible «comprender» la realidad humana más allá de la supervivencia, la adaptación o la selección natural.<sup>417</sup> Esto le llevó a él (especialmente con un

---

<sup>416</sup> Véase Trivers, 1971, p. 37-38. Trivers, 1972; Trivers, 1974; Trivers, 1981; Trivers, 1985; y para una visión general Trivers, 2002; Pinker, 2002b/2003, p. 175, 355-359, 364-370, 387-388, 464.

<sup>417</sup> Wilson, 1975, p. 548 ff; Wilson, 1998; Pinker, 2002b/2003, p. 59, 172-177. Punker, 1997b, p. 65, 69. Las reacciones contra Wilson se hicieron patentes en Allen, Beckwith, Beckwith, Chorover, Culver, et al, 1975;

segundo libro de 1998, *Consilience: The unity of knowledge*, lo que asentó el concepto «consilience») y a sus seguidores a concebir que todo el conocimiento humano, y toda realidad, podía explicarse bajo leyes naturales darwinistas, lo que posteriormente los círculos evolucionistas denominaron Darwinismo Universal).

De este modo, tal y como un día ocurrió con Tales de Mileto y su *arché* el agua, con la unificación de fuerzas de la ciencia moderna, o con la Relatividad de Einstein (quien unificó la teoría atómica y la moción browniana), la Sociobiología de Wilson pretendía unificar el *todo* bajo las leyes evolutivas.<sup>418</sup> Esta obra reabrió la caja de pandora para las corrientes empiristas, que veían en ella un ataque en toda regla a la humanidad, la cultura y la sociedad a través de una reducción de la cultura en la biología, de las ciencias de la sociedad en las ciencias naturales, de la experiencia en el determinismo, de la condición humana en leyes mecánicas inevitables y, en general, de la sociedad en la naturaleza.<sup>419</sup> Pero los truenos no dejaron de sonar en parte por la publicación el año siguiente, en 1976, de la obra de Richard Dawkins *The selfish gene* (El gen egoísta), donde bajo patrones no muy diferentes a los de Wilson (que a su vez no eran muy diferentes a los de Trivers, ni los de los tres muy diferentes a los de Konrad Lorenz), el etólogo africano Dawkins defendía que la realidad humana al completo podía reducirse a los principios biológicos de la evolución de las especies y que esto era especialmente relevante para el egoísmo innato, el adaptacionismo, las estrategias de estabilidad evolutiva, la evolución cultural al completo, y la competitividad natural de todos los seres vivos entre ellos.

Para Dawkins la selección natural era un hecho, y éste —al igual que para Trivers y Wilson— era moralmente indiferente; el único objetivo de este principio del evolucionismo es la adaptación para sobrevivir, utilizando para ello los organismos vivos cualquier facultad o propiedad. Estas cuestiones planteadas por Dawkins, como puede intuirse, no eran nuevas, ¿qué lo era entonces? La novedad de Dawkins consistía en que la competitividad no se

---

Sahlins, 1976.

<sup>418</sup> Wilson, 1998/1999; Dennett, 1995/1999; Plotkin, 1994; Plotkin, 2003; Plotkin, 2010; Campbell, 2011; Hodgson y Knudsen, 2010; Pinker, 1994/2001, p. 394-396; para una exposición véase Pinker, 2002b/2003, p. 59 ff, 102.

<sup>419</sup> Dawkins, 1985; Segerstråle, 2006; Albury, 1980; Barlow, 1991; Borrello, 2005; Bedau y Cleland, 2010; para las posturas que defendieron una visión contraria a la reducción biológica véase Hull y Ruse, 1998; Rose, 1997.

producía entre especies, grupos, familias o individuos (ni entre individuos que competían por hacer prevalecer sus genes, al menos no de una manera primaria), sino entre genes, y que los genes estabilizaban las propiedades evolutivas de la vida mediante estrategias fundamentadas en la competitividad natural, de manera que el organismo actúa competitivamente de una manera secundaria, determinado por las tendencias de sus genes egoístas. Esto conllevaba que la evolución puede operar dentro de cualquier ser humano para salvaguardar el proceso de selección a un nivel inexpropiable, donde «inexpropiable» en este sentido quiere decir que un ser humano no tiene salida alguna, esta definitivamente determinado por el reduccionismo bioquímico de sus propios genes, de manera que, como un organismo con vida, su interacción con hijos, hermanos, amigos, parejas o padres se ve acordonada por móviles malevolentes. De esta manera, toda disposición social, presente, pasada y futura, se convierte en una clase de manifestación inevitable de la determinación y reducción genética (la especie es agresiva porque la sociedad es agresiva porque el hombre es agresivo porque sus genes son agresivos...), y he aquí donde radicaba la originalidad de Dawkins, en que el nivel de acción de los procesos evolutivos era microscópico —si es que un gen pudiera ser visto a través de un microscopio—. <sup>420</sup>

Como hemos podido apreciar, existen características comunes para las corrientes del esquema empirista y del innatista. Las corrientes empiristas acostumbran a considerar la existencia de la cultura como si ésta fuese algo independiente o cuando menos algo «diferente de la suma de las partes», <sup>421</sup> como un «superorganismo» cuya holística idiosincrasia al constituirse como un todo integrado, determina las partes de aquellos que mediante la práctica cotidiana precisamente lo sostienen. Algo que, curiosamente, no es tan diferente a lo que ocurre dentro de las teorías innatistas, donde este «superorganismo» invisible que opera en segundo plano determinando las circunstancias es la evolución aunque acoga otras formas y causas.

---

<sup>420</sup> Dawkins, 1976/1993; Dawkins, 1983; Dawkins, 1993; Pinker, 1994/2001, p. 394-396; véase Pinker, 2002b/2003, p. 91 ff, 176-179.

<sup>421</sup> La famosa expresión «el todo es algo diferente a la suma de las partes», creada por el psicólogo alemán Kurt Koffka (1886-1941), ha servido como modelo para expresar el significado de la *gestalt* (Hothersall, 1984; Tuck, 2010). Koffka, por cierto, siempre se sintió en desacuerdo con la translocación que se había sufrido la misma hasta convertirse en «el todo es mayor que la suma de las partes» debido a que esta última implicaba un principio de adicción (Heider, 1977).

Es por ello por lo que en términos generales, las diferencias que atañen a las tres corrientes empiristas y a las dos innatistas son propias de una *gestalt* particular donde los individuos que desenvuelven sus vidas bajo un sistema caen bajo la interpretación que ese mismo sistema proporciona al analizarlos, de manera que bajo el prisma del innatismo un individuo es considerado como un «individuo evolucionado» —siendo la cultura un producto de la evolución—, mientras que bajo el prisma empirista se le considera como un «individuo cultural» —siendo la evolución algo culturalmente creado—. Esta *gestalt* desde la que se generan unas y otras interpretaciones se ha desarrollado históricamente como una entidad que se encuentra aislada de las consideraciones exclusivas y locales que han articulado los cuerpos teóricos de las corrientes, lo más importante, sin embargo, es considerar que más allá de las particularidades epistemológicas, el último cambio de *gestalt* ha provocado que circunstancias tales como los hilos conductores, los conceptos esenciales, las publicaciones académicas o las fuentes de controversia, hayan explotado desde entonces principios innatistas que esencialmente rechazan los empiristas, implicando ello que el conocimiento, la información y el interés general extra-académico ha naturalizado un espacio sano para el innatismo. El cambio clave, que surgió entre la corriente empirista psicológica (entre 1883 y la década de 1950) de corte empirista y la corriente innatista lingüístico-cognitiva (entre la década de 1950 y la actualidad), no hizo que la segunda suprimiera a la primera, debido a que ésta no se inmiscuyó dentro de un grave período de anomalías, sino que la refuta porque dentro del espacio naturalizado muchos intelectuales desconfiaron de su cuerpo teórico, incluyéndose sus conceptos y fenómenos explicativos colapsaron. La razón última por la cual la visión innatista es hoy actual y la empirista parece «antigua», es el reemplazo más que el colapso, debido a que la primera no le ha dejado espacio a la segunda.<sup>422</sup>

De este modo, dentro de las aparentes diferencias entre las corrientes, la *forma* ha logrado que se mantengan elementos lo suficientemente significativos como para poder ser trabajados por principios innatistas donde las particularidades de una corriente circunscrita a tal ámbito, naturalizados, funcionan con orden dentro del caos. Esto es así porque en cierto sentido las corrientes se hacen olas de pensamiento. Parece, casi incluso por su sincronía (el tiempo de duración de las tendencias), que las corrientes se retroalimentan y florecen

---

<sup>422</sup> Friman, Allen, Kerwin, & Larzelere, 1993; Leahey, 1992; O'Donohue, Ferguson, Naugle, 2003.

ofreciendo toda la coherencia que un mundo parece necesitar ante la fuerza de la ola.<sup>423</sup> Esto se hace patente al observar la apertura de las corrientes empiristas durante principios de siglo, coincidiendo con el eclipse del darwinismo, y al ver asimismo como la última corriente entre las décadas de 1970 y 1980, procedente de dos reputados psicólogos y un genetista, prácticamente consiguió impactar sólo durante unos diez años debido a que se encontraba imbuida dentro de la *gestalt* innatista y biologicista de la segunda mitad del siglo. Desde los años cincuenta del pasado siglo, sin embargo, el punto de vista académico, investigativo y ordinario ha generado un estado donde los presupuestos básicos perviven y se entrelazan fuera de las propias Ciencias Naturales con otros cuerpos teóricos, generando así un crisol de explicaciones alternativas ligadas a las bases conceptuales de un evolucionismo que fundamenta la explicación final de la vida orgánica del planeta. Que existe una *gestalt* relativa al innatismo o al empirismo (o dicho en otros términos, a cualquier fuerza no innata), se ve reflejado en la cantidad y variedad de autores que han tratado los temas fuera de las propias líneas durante la vida de las mismas, antes y después; autores que, viniendo desde campos académicos alejados, han sostenido visiones semejantes sobre lo *natural* del innatismo o del empirismo.

Después de ver las implicaciones de esta *gestalt*, podemos entender que la esencia de esta Prospectiva no debe de contener únicamente las líneas de pensamiento abiertas, sino de observar qué clase de razones subyacen a las ideas. Como se ha comentado, existe un gran problema con el esencialismo, lo que hace necesario repasar algunos de los autores que sí trabajan o han trabajado en los últimos años bajo este prisma. Estos autores podrían abrir en el futuro nuevos campos de conocimiento que no estuvieran condicionados por dinámicas no-esencialistas. De seguir sus ideas, las preguntas por la naturaleza humana podrían reabrir nuevas tendencias mediante el rescate de baterías de conceptos hoy en desuso y capitales simbólicos. En nuestro país ha habido y hay algunos autores cuya obra resulta muy reveladora. Pensadores como el filósofo Leonardo Polo Barrena (1926 - 2013), el biólogo y ex fraile dominico Francisco José Ayala, el catedrático español de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla Francisco José Contreras, o el autor español contemporáneo es Francisco José Soler Gil, doctor en Filosofía de la Física por la Universidad de Bremen y

---

<sup>423</sup> Sobre cómo se ha recurrido a la idea de la naturaleza humana, desde una perspectiva innatista o empirista, durante la historia para «cambiar el mundo», véase Passmore, 1970.



miembro de uno de sus grupos de investigación. Por supuesto existen una infinidad de autores que podrían ser incluidos en esta pequeña lista, pero lo más relevante resulta aquello que esencialmente ellos muestran. Valgan como muestra un par de pensamientos sobre el esencialismo de los dos últimos pensadores referenciados, donde se nos dice que:

Con el declive creciente de la religión [...] y el descrédito de sus sucedáneos seculares (en los dos primeros tercios del siglo XX todavía muchos europeos creían que era preciso tener hijos “por la patria” o “por el socialismo”: ahora ya no), probablemente la filosofía implícita del hombre de nuestra época viene a ser: “he sido arrojado por azar a una existencia en la que me descubro atrapado, y que carece de todo sentido o finalidad; ya que estoy aquí, intentaré sufrir lo menos posible durante los años durante los años que toquen, llevarme bien con los demás, etc... Pero nada de sacrificarme por grandes empresas a largo plazo, ni de esfuerzos cuyo fruto no me va a dar tiempo a cosechar”. Alguien que interpreta así la vida no sentirá ninguna urgencia por multiplicarla. [...] “Si contemplamos nuestra vida objetivamente —comenta Peter Singer [...]— veríamos que no es algo que deberíamos infligir a otros”. Singer tiene la valentía de llevar la argumentación hasta el último paso: “entonces, ¿por qué no nos convertimos voluntariamente en la última generación sobre la Tierra? Si nos pusiéramos de acuerdo todos para esterilizarnos, no serían precisos sacrificios. ¡Podríamos estar de fiesta hasta la extinción!”. No estaríamos violando los derechos de nadie, pues “las generaciones venideras” aún no existen. En todo caso, estaríamos haciéndoles un favor. La crisis demográfica europea, por tanto, es probablemente la expresión de un cansancio civilizacional y de un nihilismo larvado: para desear transmitir la vida, es preciso creer que ésta tiene un significado.<sup>424</sup>

Sí, ciertamente, los científicos continúan pensando en clave realista, [...]. Pero la pregunta es, ¿hasta cuándo? Los científicos no son seres de otro mundo, sino de éste. [...] Si tal cosa ocurriera [que los científicos abandonasen el materialismo radical], seguiría habiendo físicos, químicos y biólogos. Por supuesto. [...] Pero la actividad realizada [...] habría cambiado radicalmente. Habiendo abandonado la fe en el orden racional, simple y bello del cosmos —que refleja la racionalidad de su Creador—, los científicos tendrían que conformarse con un «salvar los fenómenos» no muy diferente en esencia del que se dio en la astronomía alejandrina.<sup>425</sup>

De forma resumida, podemos concluir en esta prospectiva que para poder continuar un buen estudio sobre la naturaleza de los hombres harán falta dos cosas. La primera será comenzar a valorar la inclusión del esencialismo dentro de las investigaciones y los análisis posteriores. La segunda será conocer profundamente lo que ha ocurrido durante este siglo. Es probable, y esperado, que esta tesis cumpla con esta función, y pueda ser vista precisamente como una herramienta útil para considerar las carencias esencialistas de los estudios modernos, y sirva asimismo como una guía hacia la verdad sobre la realidad humana.

---

<sup>424</sup> Contreras, 2012, p. 132; citado de Soler Gil, 2013, p. 315-316.

<sup>425</sup> Soler Gil, 2013, p. 313.



## BIBLIOGRAFÍA



## Bibliografía primaria

- Pinker, S. (1979). Formal models of language learning. *Cognition*, 7 (3), 217-283.
- , Pinker, S. (1981). On the acquisition of grammatical morphemes. *Journal of Child Language*, 8, 477-484.
- , Pinker, S. (1984). *Language Learnability and Language Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , Pinker, S. (1989). *Learnability and Cognition: the acquisition of argument structure*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.
- Pinker, S., Lebeaux, D., & Frost, L. (1987). Productivity and constraints in the acquisition of the passive. *Cognition*, 26, 195-267.
- Pinker, S. (1991). Rules of language. *Science*, 253, 530-535.
- , Pinker, S. (1993). The language instinct. *The Times Higher Education Supplement* (Junio 25).
- , Pinker, S. (1994). *The Language Instinct*. New York, NY: HarperCollins; London, England: Penguin. (Trad. al español: Pinker, S. (2001). *El instinto del lenguaje*. Madrid, España: Alianza.)
- , Pinker, S. (1997a). Evolutionary psychology: An exchange (with Stephen Jay Gould). *New York Review of Books*, 44 (15), 55-56.
- , Pinker, S. (1997b). *How the Mind Works*. New York, NY: Norton; London, England: Penguin. (Trad. al español: Pinker, S. (2008). *Cómo funciona la mente*. Barcelona, España: Destino.)
- , Pinker, S. (1997c). Words and rules in the human brain. *Nature*, 387, 547-548.
- , Pinker, S. (1997d, October 01). Against Nature. *Discover*.
- , Pinker, S. (1999a). *Words and rules: the ingredients of language*. New York: HarperCollins; London: Weidenfeld & Nicolson.
- , Pinker, S. (1999b). How the mind works. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 882, 119-127.
- , Pinker, S. (2000). The irregular verbs. *Landfall*, Otoño, 83-85.
- , Pinker, S. (2002a, octubre). Sibling rivalry: Why the nature-nurture debate won't go away. *Boston Globe Ideas Section*.
- , Pinker, S. (2002b). *The blank slate: the modern denial of human nature*. New York, NY: Viking; London, England: Penguin. (Trad. al español: Pinker, S. (2003). *La tabla rasa: La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona, España: Paidós).
- , Pinker, S. (2002c, septiembre). The killer instinct. *The Times*.
- , Pinker, S. (2003, enero). Are your genes to blame? *Time*.
- , Pinker, S. (2004, septiembre). How to think about the mind. *Newsweek*.
- , Pinker, S. (2005a). *Hothead* (excerpt from *How the Mind Works*). London, England: Penguin.
- , Pinker, S. (2005b). So How Does the Mind Work? *Mind and Language*, 20 (1), 1-24.
- , Pinker, S. (2006, marzo). Yes, genes can be selfish. *The Times*.

- , Pinker, S. (2007a, marzo). A history of violence. *The New Republic*.
- , Pinker, S. (2007b, julio). In defense of dangerous ideas. *Chicago Sun-Times*.
- , Pinker, S. (2007c). *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*. New York, NY: Viking; London, England: Penguin. (Trad. al español: Pinker, S. (2007). *El mundo de las palabras: una introducción a la naturaleza humana*. Barcelona, España: Paidós).
- , Pinker, S. (2008). *The seven words you can't say on television (excerpt from The Stuff of Thought)*. London, England: Penguin.
- , Pinker, S. (2009, mayo). What of human nature in the art of the deal? *Global Brief*.
- , Pinker, S. (2010). The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107 (Suplemento 2), 8993-8999.
- , Pinker, S. (2011). *The Better Angels of our Nature: The Decline of Violence and its Psychological Roots*. New York, NY: Viking. London, England: Penguin. Traducciones publicadas en alemán y español. (Trad. al español: Pinker, S. (2012). *Los ángeles que llevamos dentro: El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona, España: Paidós.)
- , Pinker, S. (Ed.). (1985). *Visual Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford.
- , Pinker, S. (Ed.). (2004b). *The Best American Science and Nature Writing 2004*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Pinker, S. & Bloom, P. (1990). Natural language and natural selection. *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 707-784.
- Pinker, S. & J. Mehler (Eds.). (1988). *Connections and Symbols*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford.
- Pinker, S. & Prince, A. (1994) Regular and irregular morphology and the psychological status of rules of grammar. En S. D. Lima, R. L., Corrigan, & G. K. Iverson (Eds.), *The reality of linguistic rules*. Philadelphia, PA: John Benjamins.
- , Pinker, S., & Prince, A. (1996), The nature of human concepts: evidence from an unusual source. *Communication and Cognition*, 29, 307-361.
- Pinker, S., & Jackendoff, R. (2005). The nature of the language faculty and its implications for evolution of language (Respuesta a Fitch, Hauser, y Chomsky). *Cognition*, 97 (2), 211-225.
- Berent, I., Pinker, S., & Shimron, J. (2002). The nature of regularity and irregularity: evidence from Hebrew nominal inflection. *Journal of Psycholinguistic Research*, 31(5), 459-502.
- Huang, Y.-T., & Pinker, S. (2010). Lexical semantics and irregular inflection. *Language and Cognitive Processes*, 25, 1-51.
- Lee, J. J., & Pinker, S. (2010). Rationales for indirect speech: The theory of the strategic speaker. *Psychological Review*, 117 (3), 785-807
- Levin, B., & S. Pinker (Eds.). (1992). *Lexical and Conceptual Semantics*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Millenson, J. R., Allen, R. B., & Pinker, S. (1977). Adjunctive drinking during variable and

random interval food reinforcement schedules. *Animal Learning and Behavior*, 5, 285-290.

Prasada, S. & Pinker, S. (1993) Generalizations of regular and irregular morphology. *Language and Cognitive Processes*, 8, 1-56.

Prince, A., & Pinker, S. (1988) Rules and connections in human language. *Trends in Neurosciences*, 11, 195-202.

### **Bibliografía secundaria**

- Bentley Hard, D. (2012). The precious Steven Pinker. *First Things*. Obtenido de firstthings.com
- Brown, A. (2011). Steven Pinker's book is a comfort blanket for the smug. *The Guardian*. Obtenido de theguardian.com
- Cowen, T. (2011). Steven Pinker on violence. *Marginal Revolution*. Obtenido de marginalrevolution.com
- Nieto, J. y Castro Nogueira, L. (2006). El cableado neuronal innato de Pinker repudia la cultura: Intertextualidad e intersexualidad. *Empiria*, 11, 133-171.
- Radford, T. (2012). The Better Angels of Our Nature by Steven Pinker. *The Guardian*. Obtenido de theguardian.com
- Runciman, D. (2011). The Better Angels of Our Nature by Steven Pinker. *The Guardian*. Obtenido de theguardian.com



## Otras fuentes consultadas

- 25 Greatest Science Books of All Time. (2006, December 8). Obtenido de [discovermagazine.com](http://discovermagazine.com)
- Adams, B., Breazeal, C., Brooks, R., & Scassellati, B. (2000). Humanoid robots: A new kind of tool. *IEEE Intelligent Systems*, 25-31.
- Albury, W. R. (1980). Politics and rhetoric in the sociobiology debate. *Social studies of science*, 519-536.
- Alexander, B. K., & Shelton, K. P. (2014). *A History of Psychology in Western Civilization: Classic Perspectives on Human Nature*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Allen, E., Beckwith, B., Beckwith, J., Chorover, S., & Culver, D., et al. (1975, November 13). Against "Sociobiology". *The New York Review of Books*. Obtenido de [nybooks.com](http://nybooks.com)
- Antony, L. M. (2001). Empty heads. *Mind & Language*. 16 (2), 193-214.
- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid, España: Gredos.
- Ayala, F. J. (2007). *Darwin y el diseño inteligente*. Madrid, España: Alianza.
- Barkow, J. H., Cosmides, L., & Tooby, J. (1992). *The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture*. New York, NY: Oxford University Press.
- Barlow, G. W. (1991). Nature-nurture and the debates surrounding ethology and sociobiology. *American Zoologist*, 31(2), 286-296.
- Bascom, J. (1877). *The principles of psychology*. New York, NY: G.P. Putnam's Sons.
- Baumeister, R. F., Stillwell, A. M., & Heatherton, T. F. (1994). Guilt: An interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115(2), 243-267.
- Baumeister, R. F. (1997). *Evil: inside human violence and cruelty*. New York, NY: Holt.
- Baumeister, R. F., & Campbell, W. K. (1999). The Intrinsic Appeal of Evil: Sadism, Sensational Thrills, and Threatened Egotism. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 210-221.
- Beare, J. (1906). *Greek theories of elementary cognition: From Alcmaeon to Aristotle*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Bedau, M., & Cleland, C. (2010). *The nature of life: Classical and contemporary perspectives from philosophy and science*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Behe, M. (1996). *Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution*. New York, NY: Free Press.
- Bell, V. (2011). Peace on Earth. *The Wilson Quarterly*. Obtenido de [archive.wilsonquarterly.com](http://archive.wilsonquarterly.com)
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin Company.
- , Benedict, R. (1989). *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin. (Obra originalmente publicada en 1946).
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid, España: Alianza. (Obra originalmente publicada en 1710).
- Bernabé, A. (1988). *Filósofos presocráticos*. Madrid, España: Alianza.
- Bertolucci, B. (Director). (1987). *El último emperador* [Película]. United States: Columbia Pictures.

- Boas, F. (1911). *The mind of primitive man: a course of lectures delivered before the Lowell Institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico, 1910-1911*. New York, NY: Macmillan. [Trad. al español: Boas, F. (1992). *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto].
- Bordalejo, B. (n.d.). *Origin of Species Variorum*. Obtenido de darwin-online.org
- Borrello, M. E. (2005). The rise, fall and resurrection of group selection. *Endeavour*, 29(1), 43-47.
- Bowler, P. J. (1985). *El Eclipse del darwinismo: teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*. Barcelona, España: Labor.
- Brandon, R. N. & Hornstein, N. (1986). From icons to symbols: Some speculations on the origin of language. *Biology and Philosophy*, 1, 169-189.
- Broca, P. (1862). Sur les projections de la tete et sur un nouveau procede de céphalométrie. *Bulletin Société d'Anthropologie Paris*, 3.
- Brown, D. (1991). *Human Universals*. New York, NY: McGraw Hill.
- Bullock, A & Trombley, S (Eds.). 1999. *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*. London, England: Harper Collins.
- Burnet, J. (1908). *Early Greek Philosophy*. London, England: Amad and Charles Black.
- Campbell, J. A. (2011). *Universal Darwinism: The path of knowledge*. Greate Space (Plataforma independiente de publicación).
- Cassirer, E. (1944). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- , Cassirer, E. (1968). *Antropología Filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic structures*. The Hague, Holland: Mouton. (Trad. al español: Chomsky, N. (1981). *Estruct. sintácticas*. México D. F., México: Siglo Veintiuno).
- , Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
- , Chomsky, N. (1972). *Language and mind*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
- , Chomsky, N. (1979). *Reflexiones sobre el lenguaje*. Barcelona, España: Ariel.
- , Chomsky, N. (1980). *Rules and representations*. New York, NY: Columbia University Press.
- , Chomsky, N. (1981). *Lectures on government and binding*. Dordrecht, Holland: Foris Publications.
- , Chomsky, N. (1982). *Language and learning: the debate between Jean Piaget and Noam Chomsky* (M. Piattelli-Palmarini, Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , Chomsky, N. (1986). *Knowledge of language: its nature, origin, and use*. New York, NY: Praeger.
- , Chomsky, N. (1988). *Language and problems of knowledge: the Managua lectures*. Cambridge, MA: MIT Press. (Trad. al español: Chomsky, N. (1992). *El lenguaje y los problemas del conocimiento: conferencias de Managua 1* (2ª ed.). Madrid, España: Visor).

- , Chomsky, N., Huybregts, R., & Riemsdijk, H. C. (1982). *Noam Chomsky on the generative enterprise: A discussion with Riny Huybregts and Henk van Riemsdijk*. Dordrecht, Holland: Foris.
- Claborne, G. B. (1999, Febrero 22). How could the idea of a "discrete combinatorial system" hold the key to understanding the creativity of human action that Mead and Boas have been trying to explain? Obtenido de glendaclaborne.com
- Contreras, F. (2012). El invierno demográfico europeo. *Cuadernos de Pensamiento Político* (FAES), 33, 103-134.
- Copleston, F. (2001). *Historia de la filosofía 4: de Descartes a Leibniz* (Vol. 4). Barcelona, España: Ariel.
- Cosmides, L., y Tooby, J. (1992). Cognitive adaptations for social exchange. In *The adapted mind: Evolutionary Psychology and the generation of culture*. New York, NY: Oxford University Press.
- Côté, S., Vaillancourt, T., Leblanc, J. C., Nagin, D. S., & Tremblay, R. E. (2006). The Development of Physical Aggression from Toddlerhood to Pre-Adolescence: A Nation Wide Longitudinal Study of Canadian Children. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 34(1), 68-82.
- Cottingham, J. (Ed.). (1992). *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Cowie, F. (1998). Mad Dog Nativism. *British Journal for the Philosophy of Science*, 49 (2): 227-252.
- , Cowie, F. (1999). *What's within?: Nativism reconsidered*. New York, NY: Oxford University Press.
- , Cowie, F. (2010). By the waters of Babel: Jean-Louis Dessalles' why we talk. *Biology and Philosophy*, 25 (5), 880-888.
- Croll, J. (1890). *The philosophical basis of evolution*. London, England: Edward Stanford.
- Cronin, H. (1991). *The ant and the Peacock: altruism and sexual selection from Darwin to today*. New York: Cambridge University Press.
- Crow, J. E. (2002). Unequal by nature: A geneticist's perspective on human differences. *Daedalus* (Invierno), 81-88. Obtenido de amacad.org
- Curti, M. E. (1980). *Human nature in American thought: A history*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London, England: John Murray, Albemarle Street.
- , Darwin, C. (1921). *El origen de las especies por medio de la selección natural* (Vol. 1) (A. De Zulueta, Trad.). Madrid, España: Calpe. (Obra originalmente publicada en 1859).
- , Darwin, C. (1958). *The autobiography of Charles Darwin, 1809-1882: With original omissions restored* (N. Barlow, Ed.). London, England: Collins.
- , Darwin, C. (1964) *On the origins of species by means of natural selection or the preservation favoured races in the struggle for life*. Cambridge, MA: Harvard

- University Press. (Obra originalmente publicada en 1859).
- , Darwin, C. (1970). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid, España: EDAF.
- Dawkins, R. (1976). *The selfish gene*. New York, NY: Oxford University Press. (Trad. al español: Dawkins, R. (1993). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona, España: Salvat).
- , Dawkins, R. (1982). *The extended phenotype*. San Francisco, CA: Freeman.
- , Dawkins, R. (1983). Universal Darwinism. En D. S. Bendall (comp.), *Evolution from molecules to man*. New York, NY: Cambridge University Press.
- , Dawkins, R. (1985). Sociobiology: The debate continues. *New Scientist*, (24), 59-60.
- , Dawkins, R. (1993). *El Relojero ciego*. Barcelona, España: RBA. (Obra originalmente publicada en 1986).
- Degler, C. N. (1991). *In search for human nature: the decline and revival of Darwinism in American social thought*. New York, NY: Oxford University Press.
- Dennett, D. (2002, February). *Dan Dennett y los memes peligrosos*. Obtenido de ted.com
- , Dennett, D. C. (1995). *Darwin's dangerous idea: Evolution and the meanings of life*. New York, NY: Simon & Schuster. (Trad. al español: Dennett, D. C. (1999). *La peligrosa idea de Darwin: evolución y significados de la vida* (C. P. Blanco-Morales, Trad.). Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.)
- Descartes, R. (2001). *Discurso del método*. Madrid, España: Alianza. (Obra originalmente publicada en 1637 de forma anónima, y posteriormente, en 1641 dentro de *Meditaciones Metafísicas*).
- Diamond, J. (2008). *Armas, germen y acero*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Diels, H. (1959). *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. (E. von W. Kranz, Ed.). Berlín, Alemania: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. (Obra originalmente publicada en 1903).
- Diógenes. (1792). *Los diez libros de Diógenes Laercio, sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Vol. 1. (J. Ortiz y Sanz, Trad.). Madrid, España: Imprenta Real.
- Doi, T. (1973). *The Anatomy of Dependence*. Tokyo, Japan: Kodansha International.
- Downes, S. M. y Machery, E., (Eds.). (2013). *Arguing about Human Nature: Contemporary Debates*. New York, NY:: Routledge.
- Dumouchel, P. (1995). Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2, 39-56.
- Dupré, J. (2003). On Human Nature. *Human Affairs* 13, 109–122.
- , Dupré, J. (2006). *El legado de Darwin: qué significa hoy la evolución* (M. Rosenberg, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México DF, México: Fondo de cultura económica. (Obra originalmente publicada en 1895).
- EP. La policía islandesa mata a una persona por primera vez en su historia. (2013, December 02). *ABC*. Obtenido de abc.es

- Evans, V. (2014, December 4). There is no language instinct. *Aeon*. Obtenido de [aeon.co](http://aeon.co)
- Ferguson, A. (1999). The end of nature and the next man. *The Weekly Standard*, 4, 31–37.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía* (Vol. 1) (5ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- , Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía* (Vol. 2) (J. Terricabras, Ed.). Barcelona, España: Ariel.
- , Ferrater Mora, J. (1997). *Diccionario de filosofía* (P. Cohn, Ed.). Madrid, España: Alianza.
- Fisiak, J. (Ed.). (1980). *Theoretical issues in contrastive linguistics*. Amsterdam, Holland: John Benjamins Publishing.
- Fiske, A. (1992). The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations, *Psychological Review*, 99, 689–723.
- Fodor, J. (1975). *The Language of thought*. New York, NY: Thomas Crowell.
- , Fodor, J. (1980). Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 63–73.
- , Fodor, J. (1983). *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- , Fodor, J. (1987). *Psychosemantics*. Cambridge, MA: Bradford Books.
- , Fodor, J. (1993). *The Elm and the Expert*. Cambridge, MA: Bradford Books.
- , Fodor, J. (2001). Doing without what's within: Fiona Cowie's critique of nativism *Mind*. 110 (437), 99–148.
- Friman, P. C., Allen, K. D., Kerwin, M. L., & Larzelere, R. (1993). Changes in modern psychology: A citation analysis of the Kuhnian displacement thesis. *American Psychologist*, 48 (6), 658–664.
- Gall, F. J. (1835). *On the functions of the brain and of each of its parts: With observations on the possibility of determining the instincts, propensities, and talents, or the moral and intellectual dispositions of men and animals, by the configuration of the brain and head* (W. Lewis, Trad.). Boston, MA: Marsh, Capen & Lyon.
- Geertz, C. (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona, España: Paidós.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, España: Paidós.
- Ghiselin, M. T. (1973). Darwin and Evolutionary Psychology: Darwin initiated a radically new way of studying behavior. *Science*, 179 (4077), 964–968.
- Gianquitto, T., & Fisher, L. (Eds.). (2014). *America's Darwin: Darwinian theory and U.S. literary culture*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Gibbs, R. W. (1851). Death of Samuel George Morton, M. D. *Charleston Medical Journal*, 6.
- Gilson, É. (1955). *History of Christian philosophy in the Middle Ages* (2ª ed.). London, England: Sheed & Ward.
- Glover, J. (1999). *Humanity: A moral history of the twentieth century*. London, England: Jonathan Cape. (Trad. al español: Glover, J. (2007). *Humanidad e inhumanidad: una historia social del siglo XX*. Madrid, España: Cátedra).

- Gould, S. J. (1987, Octubre). *The limits of adaptation: is language a spandrel of the human brain?* Artículo presentado en el Centro de Ciencias Cognitivas del MIT, Cambridge, MA.
- , Gould, S. J. (1988). *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires, Argentina: Orbis. (Obra originalmente publicada en 1981).
- , Gould, S. J. & Piattelli-Palmarini, M. (1987). *Evolution and cognition*. Curso impartido en la Universidad de Harvard, Cambridge, MA.
- Gual, Carlos García. (2007). *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, España: Alianza.
- Gutiérrez Martínez, F. (2005). *Teorías del desarrollo cognitivo*. Madrid, España: McGraw-Hill / Interamericana de España.
- Hacking, I. (1999). *The social construction of what?* Cambridge, MA: Harvard University Press. (Trad. al español: Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona, España: Paidós).
- Harris, J. (1995). Where is the child's environment? A group socialization theory of development. *Psychological Review*, 102 (3), 458-489.
- , Harris, J. (1998). *The nurture assumption: Why children turn out the way they do*. Nueva York, NY: Free Press. (Trad. al español: Harris, J. (2000). *El mito de la educación*, Barcelona, España: Grijalbo).
- Hartigan, R. S. (1986). Review of "Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature" *Politics and the Life Sciences*, 4 (2), 202-204.
- Heider, F. (1977). *Psychologie der interpersonalen Beziehungen*. Stuttgart, Deutschland: E. Klett.
- Henry, D. (2006). Aristotle on the Mechanism of Inheritance. *Journal of the History of Biology*, 39 (3), 425-455.
- Herrnstein, R. J. (1971). «I.Q.». *Atlantic Monthly*, 228 (3), 43-64.
- Herrnstein, R. J., C. Murray. (1994), *The bell curve: Intelligence and class structure in American Ufe*. Nueva York, NY: Free Press.
- Hilberg, R. (2005). *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid, España: Akal.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán*. México D.F., México: Fondo de cultura económica. (Obra originalmente publicada en 1651).
- , Hobbes, T. (2007). *Del ciudadano y Leviatán*. (E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Trad.). Madrid, España: Tecnos. (Obra originalmente publicada en 1651).
- Hobsbawm, E. (2014). *Trilogía Eras*. Barcelona, España: Crítica.
- Hodge, M. J., & Radick, G. (Eds.). (2003). *The Cambridge companion to Darwin*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Hodgson, G. M., & Knudsen, T. (2010). *Darwin's conjecture: The search for general principles of social and economic evolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hothersall, D. (1984). *History of psychology*. New York, NY: Random House.
- Hull, D. L., & Ruse, M. (1998). *The philosophy of biology*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Huxley, J. (1942). *Evolution: the modern synthesis*. London, England: Allen and Unwin.

- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. London, England: Routledge.
- Jacoby, W. G. (1994). Public attitudes toward government spending. *American Journal of Political Science*, 38(2), 336-361.
- James, W. (1950). *The principles of psychology* (Vol. 1). New York, NY: Dover Publications. (Obra originalmente publicada en 1890). (Trad. al español: James, W. (1989). *Principios de psicología*. México D. F., México: Fondo de cultura económica).
- , James, W. (1950). *The principles of psychology* (Vol. 2). New York, NY: Dover Publications. (Obra originalmente publicada en 1890). (Trad. al español: James, W. (1989). *Principios de psicología*. México D. F., México: Fondo de cultura económica).
- , James, W. (2003). *Essays in radical empiricism*. Mineola, NY: Dover Publications. (Obra originalmente publicada en 1912).
- Jespersen, O. (1982). *Growth and Structure of the English Language*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ketelaar, T. y Ellis, B. J. (2000). Are evolutionary explanations unfalsifiable? Evolutionary Psychology and the Lakatosian Philosophy of Science. *Psychological Inquiry*, 11 (1), 1-21.
- Kilmer, J. (1914). *Trees and Other Poems*. New York, NY: Doubleday Doran and Co.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (1957/2013). *Los filósofos presocráticos*. Madrid, España: Gredos.
- Kroeber, A. L. (1939). *Cultural and natural areas of native North America*. Berkeley, CA: University of California Press.
- , Kroeber, A. L. (1963). *Anthropology: culture patterns & processes*. New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Kronfeldner, M., Roughley, N., & Toepfer, G. (2014). Recent Work on Human Nature: Beyond Traditional Essences. *Philosophy Compass*, 9 (9), 642-652.
- Kupperman, J. (2010). *Theories of human nature*. Indianapolis, IN: Hackett Pub.
- Laler, P. A. (2002). Does Human Nature Have a Future? *The Weekly Standard*. Obtenido de [weeklystandard.com](http://weeklystandard.com)
- Lamarck, J. B. (1809). *Philosophie zoologique*. (Trad. al español: Lamarck, J. (1910). *Philosophia zoologica* (E. Sempere & V. Blasco Ibáñez, Eds.). Valencia, España: Biblioteca filosófica y social).
- Leahey, T. H. (1992). The mythical revolutions of American psychology. *American Psychologist*, 47 (2), 308-318.
- Lear, J. (1988). *Aristotle: The desire to understand*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (J. E. Ezponda, Trad.). Madrid, España: Editora Nacional. (Obra originalmente publicada en 1704).
- Lemonick, M. D. (2002, Octubre 28). What Makes Us Do It? *Time*. Obtenido de [content.time.com](http://content.time.com)
- Lewis, H. S. (2001). Boas, Darwin, Science, and Anthropology. *Current Anthropology*, 42 (3), 381-406.
- Lewontin, R. (1999, Enero 9). Billions and billions of demons [Review of the book *The*

- Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* by C. Sagan]. *The New York Review of Books*, 44 (1).
- , Lewontin, R. C. (1979). Sociobiology as an adaptationist program. *Systems Research and Behavioral Science*, 24 (1), 5-14.
- , Lewontin, R. C. (1980). Sociobiology: Another Biological Determinism. *International Journal of Health Services*, 10 (3), 347-363.
- , Lewontin, R. C., Rose, S. P., & Kamin, L. J. (1984). *Not in our genes: Biology, ideology, and human nature*. New York, NY: Pantheon Books. (Trad. al español: Lewontin, R. C., Rose, S. P., & Kamin, L. J. (1996). *No esta en los genes: crítica del racismo biológico*. Barcelona, España: Grijalbo Mondadori).
- Liberman, A. M., Cooper, F. S., Shankweiler, D. P., & Studdert-Kennedy, M. (1967). Perception of the speech code. *Psychological Review*, 74 (6), 431-461.
- Locke, J. (1999). *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano* (J. García Norro & R. Rovira, Trans.). Madrid, España: Tecnos. (Obra originalmente publicada en 1689).
- Loptson, P. (2006). *Theories of human nature*. Peterborough, Canada: Broadview Press.
- Lucas, J. R. (1961). Minds, Machines, and Godel. *Philosophy*, 36, 112-127.
- Lucas, R. (2008). *El hombre, espíritu encarnado*. Salamanca, España: Sígueme.
- Lucretius. (1963). *On the nature of things* (L. L. Johnson, Trans.). Fontwell, England: Centaur Press.
- Macnamara, J. (1999). *Through the rearview mirror: Historical reflections on psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mallon, R., & Stich, S. P. (2000). The odd couple: The compatibility of social construction and evolutionary psychology. *Philosophy of Science*, 67 (1), 133-154.
- Matthews, R. J. (2001). Cowie's Anti-Nativism. *Mind & Language*, 16 (2), 215-230.
- Mayr, E. (1963). *Animal species and evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , Mayr, E. (1982). *The growth of biological thought*. Cambridge, MA: Harvard university press.
- , Mayr, E. (1992). *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*. Barcelona, España: Crítica.
- , Mayr, E., & Provine, W. B. (Eds.). (1998). *The Evolutionary synthesis: Perspectives on the unification of biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McClelland, J. L., & Patterson, K. (2002). Rules or connections in past-tense inflections: What does the evidence rule out? *Trends in Cognitive Sciences*, 6 (11), 465-472.
- McDougall, W. (1960). *An introduction to social psychology*. London, England: Methuen. (Obra originalmente publicada entre 1908-1950)
- McGinn, C. (2002, Octubre 13). All in Our Heads. *The Washington Post*. Obtenido dewashingtonpost.com
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for Western civilization*. New York, NY: Blue Ribbon books. (Trad. al español: Mead, M. (1995). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Barcelona, España: Paidós).
- , Mead, M. (1928). *The role of the individual in Samoan culture*. Indianapolis, IN:



- Bobbs-Merrill.
- , Mead, M. (1963). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York, NY: William Morrow. (Obra originalmente publicada en 1935). (Trad. al español: Mead, M. (1990). *Sexo y temperamento: en tres sociedades primitivas* (I. Malinow, Trad.). México D.F., México: Paidós Mexicana).
- Mehta, P. B. (2006). Self-Interest and Other Interests. En K. Haakonssen (Ed.), *The Cambridge companion to Adam Smith* (pp. 249-250). New York, NY: Cambridge University Press.
- Menand, L. (2002, November 25). What comes naturally. *The New Yorker*. Obtenido de newyorker.com
- Midgley, M. (2002, September 21). It's all in the mind. *The Guardian*. Obtenido de theguardian.com
- Mondin, B. (1985). *Philosophical anthropology: Man, an impossible project?* Bangalore, India: Theological publications for Pontificia Universitas Urbaniana.
- Morton, S. G. (1839). *Crania Americana or, a comparative view of the skulls of various aboriginal nations of North and South America*. Philadelphia, PA: John Pennington.
- Mullach, F. W. A. (1843). *Democriti Abderitae Operum Fragmenta*. Berlin, Deutschland: Guil. Besseri.
- Murdock, G. P. (1949). *Social Structure*. New York, NY: The MacMillan Company.
- Nicholson, N. (1977). Evolutionary Psychology: Toward a New View of Human Nature and Organizational Society. *Human Relations Development Review*, 50 (9), 1053-1078.
- O'Donohue, W., Ferguson, K. E., & Naugle, A. E. (2003). The structure of the cognitive revolution: An examination from the philosophy of science. *The Behavior Analyst*, 26 (1), 85-110.
- Oakes, E. T. (1998). The blind programmer. *First Things*.
- Paley, W. (1859). *Natural Theology*. Boston, MA: Perkins Institution for the Blind.
- Passmore, J. (1970). *The perfectibility of man*. New York, NY: Scribner.
- Pavlov, I. (1883). *The centrifugal nerves of the heart* (Tesis doctoral, Universidad de San Petersburgo, 1883). San Petersburgo, Rusia.
- Payne, J. L. (2004). *A history of force: Exploring the worldwide movement against habits of coercion, bloodshed, and mayhem*. Sandpoint, ID: Lytton.
- Piaget, J. (1975). *Introducción a la epistemología genética*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Obra originalmente publicada en 1950).
- Piaget, J. (1999). *La psicología de la inteligencia*. Barcelona, España: Crítica. (Obra originalmente publicada en 1947).
- Platón. (1985). *Diálogos: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques y Protágoras* (Vol. 1). (J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Trad.). Madrid, España: Gredos.
- , Platón. (1985). *Diálogos: Fedón, Banquete y Fedro* (Vol. 3) (C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Trad.). Madrid, España: Gredos.
- , Platón. (1985). *Diálogos: Filebo, Timeo y Critias* (Vol. 6). (M. A. Durán y F. Lisi, Trad.). Madrid, España: Gredos.

- , Platón. (1985). *Diálogos: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo* (Vol. 2). (C. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Trad.). Madrid, España: Gredos.
- , Platón. (1985). *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista y Político* (Vol. 5). (M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Trad.). Madrid, España, Gredos.
- , Platón. (1985). *Diálogos: República* (Vol. 4). (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid, España: Gredos.
- Plotkin, H. C. (1994). *Darwin machines and the nature of knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , Plotkin, H. C. (2003). *The imagined world made real: Towards a natural science of culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- , Plotkin, H. C. (2010). *Evolutionary worlds without end*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Prieto López, L. (2008). *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Prospect (2013, Mayo). World Thinkers 2013. *Prospect Magazine*. Obtenido de [hprospectmagazine.co](http://hprospectmagazine.co)
- Purugganan, M. D., & Fuller, D. Q. (2009). The nature of selection during plant domestication. *Nature*, 457 (7231), 843-848.
- Putnam, H. (1961, diciembre 27). "Brains and Behavior", originalmente leído como parte del programa de la *American Association for the Advancement of Science*, Sección L (History and Philosophy of Science).
- , Putnam, H. (1961). Brains and behavior. En N. Block (Ed.), *Readings in philosophy of psychology* (pp. 24-36). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , Putnam, H. (1967). The "innateness hypothesis" and explanatory models in linguistics. *Synthese*, 17 (1), 12-22.
- , Putnam, H. (1988). *Representation and reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Pylyshyn, Z. W. (1984). *Computation and cognition: Toward a foundation for cognitive science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ramsay, G. (1857). *Principles of psychology*. London, England: Walton and Maberly.
- Ramsey, G. (2013). Human Nature in a Post-Essentialist World. *Philosophy of Science*, 80, 983-993.
- Ray, J. (1977). *The wisdom of God manifested in the works of the creation*. New York, NY: Arno Press.
- Rifkin, J. (2009). *The empathic civilization: The race to global consciousness in a world in crisis*. New York, NY: J.P. Tarcher/Penguin. (Trad. al español: Rifkin, J. (2010). *La civilización empática*. Barcelona, España: Paidós).
- Rose, S. (1997). *Lifelines: Biology beyond determinism*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Rousseau, J. (1998). *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Obra originalmente publicada en 1762).

- Rumelhart, D. E., & McClelland, J. L. (1986). *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition I: Foundations*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ruse, M. (1983). *La revolución darwinista: la ciencia al rojo vivo* (C. Castrodeza, Trad.). Madrid, España: Alianza.
- Russell, B. (2009). *Historia de la filosofía*. Barcelona, España: RBA coleccionables.
- Ryan, F. X. (2001). *Darwin's impact: Social evolution in America, 1880-1920*. Bristol, England: Thoemmes.
- Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. London, England: Penguin. (Trad. al español: Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona, España: Paidós.)
- Sahlins, M. (1976). *The use and abuse of biology: an anthropological critique of sociobiology*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press. (Trad. al español: Sahlins, M. (1982). *Uso y Abuso de la Biología* (E. Pérez Sedeño, Trans.). Madrid, España: Siglo XXI).
- , Sahlins, M. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.
- Samet, J. (2008, Junio 19). *The Historical Controversies Surrounding Innateness*. Obtenido de plato.stanford.edu
- San Agustín. (1958). "La Ciudad de Dios." En *Obras de San Agustín* (Vol. 16). Salamanca, España: La editorial católica.
- , San Agustín. (1963). *Obras de San Agustín*. Madrid, España: Biblioteca de autores cristianos.
- Schmitt, C. (2010). *El nomos de la tierra: en el Derecho de Gentes del 'Jus publicum europaeum'*. Buenos Aires, Argentina: Struhart.
- Segerstråle, U. (2006). An eye on the core: Dawkins and sociobiology (pp. 75-97). En Grafen, A., & Ridley, M. (Eds.). *How a scientist change the way we think*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Sewell, D. (2010). *The political gene: How Darwin's ideas changed politics*. London, England: Picador.
- Sexto Empírico. (n.d./2005). *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. R. Bett (Ed.). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Shakespeare, W. (1986). Enrique VI. En L. Astrana Marín (Ed. y Trad.), *Obras completas de William Shakespeare* (Vol. 1). Madrid, España: Aguilar. (Obra originalmente publicada en 1594).
- Shermer, M. (2000). *Denying history: Who says the Holocaust never happened and why do they say it?* Berkeley, CA: University of California Press.
- Shermer, M. (2005). The Fossil Fallacy. *Sci Am Scientific American*, 292 (3), 94-95.
- Singer, P. (1981). *The expanding circle: Ethics and sociobiology*. Nueva York, NY: Straus and Giroux.
- Skinner, B. F. (1938). *The behavior of organisms: An experimental analysis*. New York, NY: D. Appleton-Century Company.
- Skogan, W. (1989). «Social change and the future of violent crime». En T. R. Gurr (comp.), *Violence in America, vol. 1: The history of crime*. Newbury Park, CA: Sage.

- Smith, A. (1761). *Theory of Moral Sentiments* (2<sup>a</sup> ed.). London, England: A. Millar; A. Kincaid y J. Bell.
- Soler Gil, Francisco. (2013). *Mitología materialista de la ciencia*. Madrid, España: Encuentro.
- Sowell, T. (1996). *Migrations et cultures: A world view*. New York, NY: Basic Books.
- Spencer, H. (1881). *The principles of psychology*. London, England: Williams and Norgate. (Obra originalmente publicada en 1855).
- Springborg, P. (Ed.). (2007). *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Stanton, W. (1960). *The leopard's spots: scientific altitudes towards race in America 1815-1859*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Steiner, G. (1984). *Antigones: How the Antigone legend has endured in Western literature, art, and thought*. New Haven, CT: Yale University Press. (Trad. al español: Steiner, G. (1996). *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona, España: Gedisa.)
- Stevenson, L. F., & Haberman, D. L. (1998). *Ten theories of human nature*. New York: Oxford University Press.
- Stuart Mill, J. (1861-1863/2007). *El utilitarismo, Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*. Madrid, España: Alianza. (Obra originalmente publicada entre 1861-1863).
- Teofrasto. (n.d.). *De sensibus* (J. Solana Dueso, Trad.). Barcelona, España: Anthropos. (Trad. al español: Solana Dueso, J. (1989). *Sobre las sensaciones (De sensibus)*. Barcelona, España: Anthropos).
- Thornhill, R., & C. T. Palmer. (2000). *A natural history of rape: Biological bases of sexual coercion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tooby, J., & DeVore, I. (1987). *The reconstruction of hominid evolution through strategic modeling*. In: *The evolution of human behavior: Primate models*. W. G. Kinzey (Ed.). New York, NY: Suny Press.
- Trivers, R. (1972). *Parental investment and sexual selection*. Cambridge, MA: Biological Laboratories, Harvard University.
- , Trivers, R. (1974). Parent-Offspring Conflict. *Integrative and Comparative Biology*, 14 (1), 249-264.
- , Trivers, R. (1981). Sociobiology and politics. En E. White (comp.), *Sociobiology and human politics*. Lexington, MA: Lexington.
- , Trivers, R. (1985). *Social evolution*. Reading, MA: Benjamin/Cummings.
- , Trivers, R. (2002). *Natural selection and social theory: Selected papers of Robert Trivers*. Oxford, England: Oxford University Press.
- , Trivers, R. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46 (1), 35-57.
- Tuchman, B. W. (1978). *A distant mirror: The calamitous 14th century*. New York, NY: Knopf.
- Tuck, M. (2010, August 17). *Gestalt Principles Applied in Design*. Obtenido desixrevisions.com

- Ullman, M., Corkin, S., Coppola, M., Hickok, G., Growdon, J. H., Koroshetz, W. J., & Pinker, S. (1997). A neural dissociation within language: Evidence that the mental dictionary is part of declarative memory, and that grammatical rules are processed by the procedural system. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 9, 289-299.
- Vredenburg, D. (2010). Human Nature, Organizational Politics, and Human Resource Development. *Human Resource Development Review*, 9(1), 26-47.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales* (S. Mastrángelo, Trad.). México, D.F., México: Siglo XXI.
- Watson, J. B., & McDougall, W. (1974). *El conductismo: La batalla del conductismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Obra originalmente publicada en 1929).
- Watson, J. B. (1913). *Psychology as the behaviorist views it*. Lancaster, PA: Psychological Review Company.
- , Watson, J. B. (1914). *Behavior, an introduction to comparative psychology*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
- Who's afraid of the new science? (2002, Septiembre 21). Obtenido de [economist.com](http://economist.com)
- Willis, R. (Ed.). (1993). *Mitología del mundo* (F. Casas, Trad.). Tailandia, n.d: Evergreen.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. (Trad. al español: Wilson, E. O. (1980). *Sociobiología: La nueva síntesis* (R. Navarro, Trans.). Barcelona, España: Omega).
- , Wilson, E. O. (1998). *Consilience: The unity of knowledge*. New York, NY: Knopf. (Trad. al español: Wilson, E. O. (1999). *Consilience: la unidad del conocimiento*. Barcelona, España: Omega).
- Wolff, H. W. (1975). *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, España: Sígueme.
- Wyhe, J. V. (2002). *Origin of Species Variorum*. Obtenido de [darwin-online.org](http://darwin-online.org).
- Young, R. (1995). *Colonial desire: Hybridity in theory, culture, and race*. London, England: Routledge.
- Young, R. (1996). *Torn halves: Political conflict in literary and cultural theory*. Manchester, England: Manchester University Press.
- Zimring, F. E. (2007). *The great American crime decline*. New York, NY: Oxford University Press.